VIDA Y PENSAMIENTO DE MEXICO

ABELARDO VILLEGAS

LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

VIDA Y PENSAMIENTO DE MÉXICO

LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

LA FILOSOFIA *de lo* MEXICANO

ABELARDO VILLEGAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Primera edición, 1960

Derechos reservados conforme a la ley
© 1960 Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PRÓLOGO

Todo libro, y más éste que tiene pretensiones de ser una investigación original, necesita justificarse desde diversos puntos de vista. Es cierto que su desarrollo es la mejor justificación, pero corresponde al prólogo, a lo que va antes del cuerpo mismo del logos, explicar por qué se eligió el tema de que se trata, en este caso, por qué se eligió la filosofía de lo mexicano como problema. De ésta se ha afirmado muchas veces que fue una filosofía de moda, que incluso fue sólo un instrumento de publicidad de cierto grupo de jóvenes filósofos. Nada más falso; cuando se habla de filosofías de moda hay que tener mucho cuidado; toda filosofía, no importa el objeto de que trate, tiene cierto elemento de perennidad, cierta problemática que trasciende el puro momento de la moda. Que la filosofía de lo mexicano haya sido instrumento de publicidad, que haya correspondido a cierta actitud de moda, es posible, pero no menos cierto es también que se trata de una filosofía cuya temática ahonda en las principales cuestiones de la filosofía contemporánea.

Tuve noticias de la filosofía de lo mexicano aun antes de conocer los primeros rudimentos de la filosofía; la filosofía aparece siempre ante el lego nimbada de un gran prestigio que proviene de la profundidad de los temas que aborda, de cierto respeto que los intelectuales sienten por esa ciencia, pero sobre todo, del aparato conceptual, del instrumental un poco esotérico con que se presenta. Asombraba, pues, que semejante ciencia se ocupara de México, sus hombres y sus cosas; lo novedosos en este caso no era la filosofía, sino el objeto de que se ocupaba, por eso apareció ante mí como una especie de filosofía patriótica. También por ello me pareció que no era de moda, pues ni la filosofía ni la patria pasan de moda.

Cuando ávidamente fui apoderándome de los primeros elementos y de las primeras nociones de historia de la filosofía, caí en la cuenta de que semejante posición tenía raíces en el historicismo y el existencialismo, dos filosofías de origen europeo que, a su vez, eran novedosas en relación con el resto de la tradición filosófica. Mas también supe que aunque fueran novedosas no necesariamente eran absolutamente ciertas. La temática adquirió así, para mí, un doble aspecto, además de ser patriótica fue lógica. Los problemas concretos que me planteó son desarrolla-

dos en lo que sigue, mas aquí es necesario decir que el motor de esta investigación fue una divergencia de opinión que tuve con los principales exponentes de la filosofía de lo mexicano. Claro que esta diferencia de opinión fue interna; es decir, no tuve oportunidad ni disponía quizá de los medios suficientes para expresarla. Además, no apareció de golpe, sino que fue formándose poco a poco a medida que repasaba el tema. Por eso no es extraño que a veces este libro revista cierto carácter polémico. Y no es que yo quiera ponerme en pie de igualdad con los filósofos que examino, todo lo contrario, la lectura de sus libros es la que me ha dado elementos para argüir. Si en algo, pues, tengo razón, se lo debo a ellos.

Quiero agradecer especialmente a mi maestro, el Dr. Leopoldo Zea, la tolerancia y paciencia que tuvo al dirigir este trabajo, dándose cuenta que no es un afán de crítica el que me anima, sino un renovado y sincero deseo de alcanzar la verdad. Por otra parte, el que lea con atención podrá advertir que muchas de sus ideas han pasado a ser mías y forman la parte más importante de mi exiguo acervo filosófico.

Agradezco también a mis amigos, quienes soportaron heroicamente la lectura de estas cuartillas y con sus observaciones me dieron oportunidad de modificar más de una idea.

A. V.

Abril de 1957.

INTRODUCCIÓN

I

¿Es posible una filosofía de lo mexicano? Tal es la pregunta que ha motivado este trabajo. Podrá parecer un poco ociosa si se toma en cuenta que *de hecho* hay una filosofía de lo mexicano; pero no se trata aquí de saber si se puede hacer, sino de examinar cuáles son los supuestos de determinados análisis sobre el mexicano por los que tales análisis se dan a sí mismos la categoría de filosóficos. Por consiguiente, de todo el alud de consideraciones que sobre el mexicano se han vertido de algunos años a la fecha, sólo examinaremos aquéllas que tengan una base filosófica.

Desde luego que la pregunta y la selección del material que vamos a estudiar nos llevan, en rigor, a interrogarnos por la noción misma de filosofía. Pero nosotros eludimos por ahora semejante cuestión; y sólo por una causa, porque justamente lo que andamos buscando es esa noción. Nos preguntamos, en efecto, por la filosofía de lo mexicano, pero fundamentalmente por lo filosófico que tiene esa filosofía; nos preguntamos por qué es del mexicano, pero sobre todo, por qué es filosofía. ¿Cómo, pues, se dirá, no teniendo una noción previa de la filosofía, pudimos seleccionar de los análisis del mexicano aquellos que son filosóficos de los que no lo son? Bueno, es que probablemente habrá que distinguir entre una noción previa y una noción propia de la filosofía. Nosotros tenemos una noción previa de la filosofía, pero no tenemos una filosofía propia. Tener una filosofía propia significa aceptar como válidos ciertos conceptos acerca de lo que es esa ciencia y ciertos filosofemas fundamentales; supone hacer de esos conceptos y filosofemas algo propio y sostenerlos como tales aunque uno no los haya elaborado. Tener una noción previa de la filosofía es simplemente estar enterado de la tradición, de la historia de la filosofía.

Nosotros, que más o menos estamos enterados de esa tradición, pretendemos partir de una noción previa para llegar a una filosofía propia. Tal vez no lo logremos en este trabajo, probablemente sea la tarea de toda una vida, pero nuestros esfuerzos no se entenderán si no se toma en cuenta semejante finalidad.

Tenemos entonces como punto de partida la tradición filosófica (claro está que sólo en la medida en que nos hemos ido

apropiando de ella). Por eso sin dificultad podemos localizar a la filosofía de lo mexicano encuadrada en los conceptos del historicismo y el existencialismo, teniendo como grandes antecedentes en México, el voluntarismo de Schopenhauer y el vitalismo bergsoniano, y más atrás aún el positivismo comtiano.

Mas antes de situar históricamente esta filosofía tenemos que exponer cuáles son los motivos que nos han impulsado a tratar semejante tema. Aparte de las solicitaciones puramente sentimentales, sociales e incluso políticas, que pudiera suscitar en nosotros la realidad mexicana, siempre problemática, siempre inquietante, siempre necesitada de soluciones vitales efectivas, aparte de eso, digo, tenemos un problema de lógica. La filosofía de lo mexicano, que tiene su origen en el historicismo de Ortega y Gasset, se basa en la proposición según la cual toda filosofía está determinada por la circunstancia vital en que se da, está determinada por ella y sólo es válida para ella, es decir, que la verdad filosófica no es de validez universal, sino circunstancial. La tesis del historicismo ha venido a revolucionar la filosofía; porque ciertamente las filosofías habían venido difiriendo entre sí en lo que respecta al contenido de sus proposiciones, pero todas ellas pretendían otorgarles a sus soluciones una validez universal. El historicismo propone también una solución de validez universal, pero sumamente paradójica, a saber; la de que no existen verdades de validez universal. La verdad de todas las ciencias, y sobre todo la verdad filosófica, que más pretensiones de universalidad tiene, es circunstancial, es relativa al hombre que la pensó y a la circunstancia que es él mismo.

Estas ideas —enunciadas así brevemente, ya que más adelante tendremos oportunidad de tratarlas en detalle— facilitaron enormemente la formulación de una filosofía de lo mexicano, tarea que desde Justo Sierra se había venido proponiendo a los pensadores de nuestro país. Samuel Ramos, José Gaos, Leopoldo Zea y después el grupo Hiperión, las adoptaron y elaboraron sobre ellas una serie de estudios que así denominaron. Siendo circunstancial la verdad filosófica, bien podía haber una filosofía sobre esta circunstancia denominada México. Así como Ortega y Gasset había hecho filosofía de España, filosofía de su circunstancia, bien podía haber una filosofía de México. El mundo del hombre mexicano podía ser nuestra salida al universo como lo era para Ortega su provincia y su río Manzanares.

Se dedicaron, pues, los pensadores mencionados a hacer una descripción filosófica del hombre mexicano. En algunas ocasio-

nes añadieron a su análisis de base historicista nociones existencialistas derivadas de las filosofías de Heidegger y Sartre; mas a pesar de que se habló del ser del mexicano, éste siempre fue entendido como ser histórico. El historicismo, y con él la filosofía de lo mexicano, rechazó la noción de una verdad absoluta en el sentido tradicional para conservar un único absoluto como lo es la verdad del hombre sobre su relativa circunstancia. El hombre es relativo a su circunstancia y ésta a él, pero la verdad sobre ella puede ser absoluta. Tal es, según el historicismo, el único absoluto posible.

Sin embargo, cuando tuvimos las primeras noticias de este movimiento, nos enteramos a la vez de las objeciones que en artículos, conferencias y entrevistas, hicieron a los filósofos de lo mexicano otros pensadores que no comulgaban, ni comulgan, con las bases historicistas de ellos. El idealismo, el neotomismo, los partidarios de la Escuela de Viena, los marxistas y los fenomenólogos de origen husserliano y scheleriano, no coincidieron con el historicismo en afirmar la relatividad e historicidad de la verdad filosófica; por consiguiente, no podían aceptar una filosofía de lo mexicano tal como ésta había sido formulada.

Por otra parte, más que estas objeciones, nos impresionaron particularmente algunas observaciones que el Dr. Zea consignó en alguno de sus libros, en el sentido de que la filosofía de lo mexicano no podía quedarse en la pura contemplación narcisista y estéril del hombre que la hacía, sino que además de alcanzar una verdad mexicana, era menester obtener una verdad humana. Esta observación fue en realidad el motor de nuestra investigación, porque a la vez que le daba un sentido coherente y valioso a la filosofía de lo mexicano, la hacía contradecirse en sus bases. La observación de Zea hace suponer que puede alcanzarse una verdad no puramente circunstancial, sino humana incluso; lo cual es ya ir más allá del historicismo. *En otros términos, se nos planteó el problema de saber si la filosofía obtiene una verdad de validez universal o sólo una verdad circunstancial, histórica.*

Solamente cobrando posición ante semejante dilema se puede responder a una pregunta que surge inmediatamente después de la anterior, a saber: ¿es posible, lógicamente hablando, una filosofía de lo mexicano? Porque si la verdad filosófica nos resulta circunstancial podrá haber filosofía de lo mexicano; si es universal, no podrá ocuparse de este objeto de estudio circunstancial e histórico que es el hombre mexicano como tal.

Como puede verse, este problema arduo y complejo presenta

una magnífica oportunidad para situarse dentro del panorama de las ideas filosóficas; los diversos matices que presenta pueden ser objeto de una larguísima reflexión superior, quizá, a nuestras fuerzas, por eso en este trabajo apenas si sugerimos una o dos respuestas a las principales cuestiones que de él se originan. Desde un principio nos pareció que los dos términos del dilema —el de una verdad filosófica de validez universal o circunstancial— no eran absolutamente excluyentes entre sí, violándose aquel principio lógico del tercero excluido que dice que de dos proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa no dando lugar a una tercera posición. La observación de Zea en verdad podía traducírsenos en el siguiente problema: ¿cómo es posible que una verdad elaborada por un hombre concreto, en una circunstancia concreta y sobre otros hombres igualmente concretos, tuviese validez universal? Es decir, ¿cómo conciliar historia con filosofía? Porque si aceptamos una verdad filosófica de validez puramente circunstancial, la filosofía se nos disuelve en pura historia; si aceptamos la proposición opuesta con exclusión de la primera, no es posible una filosofía de lo mexicano, esto es, se demuestra la incapacidad de la filosofía para cernirse sobre lo concreto. Sólo conciliando lógicamente ambas proposiciones es posible esa filosofía y se subsanan las dificultades enumeradas.

Ahora bien, esto de cernirse la filosofía sobre lo concreto no es sólo una manera de hablar. La filosofía europea, desde la publicación del sistema de Hegel, ha procurado descender desde esas abstracciones metafísicas cuyo clímax se dio en el mencionado sistema, hasta una elucidación sobre los aspectos más concretos de la existencia humana. El existencialismo de Heidegger y Sartre incluso pretende ser una filosofía de la vida cotidiana en sus aspectos más banales. Pero todavía esta filosofía, por su instrumental fenomenológico, por sus resultados ontológicos, resulta demasiado abstracta; entonces se han buscado soluciones aún más concretas y con este propósito el propio Sartre ha derivado hacia la expresión literaria de sus ideas. Mas la corriente de pensamiento hispánico, con Ortega a la cabeza, se volvió hacia la historia y entonces se comenzó a hacer filosofía de España, filosofía de México, filosofía de América, en suma. Tal es la situación de la filosofía de lo mexicano dentro del panorama de las ideas filosóficas de occidente. Es cierto que esto que podemos llamar filosofía de lo concreto trae consigo problemas como los que acabamos de anotar, pero no menos cierto es también que pone en crisis ciertas abstracciones metafísicas y trascendentales que

además de ser sumamente ímprobas, desprestigian sistemáticamente a la filosofía haciéndola menester esotérico e inútil.

Con tales problemas de lógica a cuestas, nos enfrentamos a la siguiente cuestión: ¿cómo habríamos de resolverlos? Evidentemente haciendo un análisis crítico de la filosofía de lo mexicano. ¿Pero dónde comienza esa filosofía de lo mexicano? El movimiento parece iniciarse desde que apareció el libro de Samuel Ramos *El perfil del hombre y la cultura en México;* sin embargo, creemos que el primero que aplicó conscientemente un esquema filosófico a la realidad mexicana fue Gabino Barreda en su célebre discurso pronunciado en Guanajuato el 16 de septiembre de 1867. México apareció en aquella oda cívica cumpliendo con la ley evolutiva de los tres estados, según la había enunciado el filósofo Augusto Comte. Empero, nuestro estudio no se inicia con la consideración del indiscutiblemente valioso discurso del Dr. Barreda por razones que diremos en la segunda parte de esta introducción. Nuestra tesis se inicia con el examen de la filosofía de Antonio Caso, aunque en esta misma introducción tengamos que ocuparnos de Justo Sierra; porque don Justo expresó tres ideas que luego habrían de repetirse sistemáticamente en el desarrollo de la filosofía del mexicano, a saber: la necesidad de investigar nuestra realidad mexicana, la de inventar las soluciones de nuestros propios problemas y la de no desconectarnos de lo universal.

Al examen de la filosofía de Caso sigue el de la de Vasconcelos, quien fue el primero que se planteó la posibilidad de una filosofía mexicana o americana. Después sigue el análisis de las filosofías de Ramos y Zea, cuyas respectivas posiciones ya aclaramos. A esto hemos de añadir breves consideraciones acerca de un opúsculo de Emilio Uranga, de los fundamentos filosóficos de la obra de Edmundo O'Gorman y de algunas ideas de José Gaos. Creemos que con eso cubrimos, si no todas las opiniones sobre el mexicano que se han expresado, sí al menos todas las posiciones desde las cuales se ha visto el problema. Dejamos sin comentar toda la balumba de opiniones que despertaron los cursos del Hiperión, porque no nos proponemos hacer un estudio exhaustivo del tema. Nos interesan sobre todo las ideas filosóficas sistemáticas, pues como ya dijimos, más que hacer una historia queremos resolver un problema, por eso dedicaremos la parte final de esta tesis a discutir posibles soluciones a las cuestiones que nos hemos planteado. Cierto que esas cuestiones no se pueden resolver sin hacer un poco de historia, pero dejamos a otros la tarea

de ir comentando hasta las frases sueltas que se han emitido al respecto.

Sin embargo, no fueron éstas las únicas dificultades que se presentaron en la redacción de este trabajo, la siguiente se nos apareció cuando tuvimos que elegir nuestro procedimiento, nuestro método de investigación. Considerándolos a grandes rasgos, tuvimos que elegir entre dos. Primero, el que ha usado siempre la filosofía: el de decir si tales o cuales ideas son ciertas o falsas en relación con determinado criterio de verdad. Y segundo, el método del historicismo que consiste en referir las verdades filosóficas a la circunstancia en que se dan sin englobarlas dentro de las categorías de lo falso y verdadero, ni por consiguiente, otorgarles validez universal. De modo que nos encontramos en una especie de círculo cerrado; y es que todo método filosófico supone la aceptación previa de determinados puntos de vista o criterios. Si, por ejemplo, se usa el método fenomenológico, se está aceptando tácitamente la posibilidad de una metafísica que descubre esencias; si se usa el método historicista, se aceptará tácitamente que la verdad es relativa a la circunstancia en que se da y absoluta en ella misma. Si se usa el método trascendental, se aceptará previamente la vigencia de una estructura *a priori* de la conciencia en general, etc. ¿Cuál, pues, habría de ser nuestro método si lo que andamos buscando es justamente la validez de esos supuestos de los cuales se derivan los métodos? No queríamos engañarnos a nosotros mismos. La tarea se nos habría facilitado enormemente si hubiéramos tomado cualquiera de ellos añadiendo con tranquilidad que los métodos son independientes de los supuestos en que se fundan; como tan descuidadamente se anda diciendo por ahí de la fenomenología.

Nuestro procedimiento consistió de nuevo en una violación del tercio excluso. Si se hace caso omiso de la división que aparece en el índice, se notará que realmente nuestro estudio está dividido en dos partes: una histórica y otra lógica. En la primera de ellas adoptamos más o menos el método historicista, porque, en efecto, el historicismo mexicano y el europeo han mostrado hasta la saciedad que verdaderamente gran parte de las doctrinas filosóficas se pueden explicar por la circunstancia en que se dan; el error historicista consiste, a nuestro modo de ver, en circunscribir el pensamiento filosófico *exclusivamente* a la circunstancia en que se da, en afirmar que no va más allá. Las opiniones de Sierra y las filosofías de Caso y Vasconcelos las consideramos bajo semejante criterio pseudohistoricista. Por varias razones:

primero, porque aún no han sido examinadas suficientemente, de modo que si iniciamos una crítica lógica antes de que haya una reconstrucción histórica coherente y profunda estaremos procediendo realmente con alevosía y ventaja; por nuestra parte, quisimos contribuir un poco a esa reconstrucción, claro está que con vistas al problema que nos ocupa, por eso dividimos el examen de sus teorías en dos partes: una, al análisis de sus opiniones sobre México y América, y otra, las relaciones de éstas con sus filosofemas. Además de todo ello, es evidente que Sierra, Caso y Vasconcelos vivieron uno de esos momentos, la Revolución mexicana, en que parece que las circunstancias se echan encima de los pensadores para sellar de modo definitivo sus pensamientos, no importando en qué alturas y abstracciones anden éstos.

La segunda parte de nuestro ensayo, que se inicia con el examen de la filosofía de Samuel Ramos, sigue conservando el método historicista, pero se le agregan consideraciones lógicas en el sentido que ya hemos anotado antes; por ejemplo, se ve en qué forma pudieron determinar las circunstancias el concepto del sentimiento de inferioridad del mexicano, pero también se añaden ciertos juicios sobre la verdad o falsedad de determinadas proposiciones axiológicas con las cuales Ramos concluye su examen. Tal procedimiento continúa en la parte dedicada al estudio de la filosofía de Zea, pero en la última nuestra discusión es puramente lógica y se aventuran soluciones a los problemas que aquí hemos planteado y a otros que surgieron en el curso del análisis.

II

Dijimos antes que iniciábamos nuestro estudio con la consideración de algunas opiniones de Justo Sierra. Y es que a pesar de que fue Barreda quien primero aplicó conscientemente un esquema filosófico a nuestra realidad mexicana —entendida ésta como un conjunto de hechos históricos—, no se le ocurrió que nuestra personalidad histórica podría ser peculiar y distinta a la de otros pueblos. Practicaba él todavía lo que Caso llamó más tarde "imitación extralógica"; no pensó que aunque pudiera servir el esquema comtiano para explicar y solucionar determinados problemas sociales y pedagógicos del México de su tiempo, bien podría suceder que nuestros modos de ser no encajaran con precisión dentro de esos marcos rígidos. Leopoldo Zea anota en su libro *El positivismo en México,* cómo a pesar de que Barreda quería que se adoptaran con todo rigor sus ideas ortodoxamente

comtianas, tuvo que transigir en principio con el liberalismo triunfante, sustituyendo el primer término del lema comtiano para quedarse sólo con *libertad, orden y progreso*. Más tarde negó la libertad sustituyéndola por una pura obediencia a las leyes naturales y sociales. No quiso en última instancia transigir con un país como México que ya comenzaba a tener personalidad propia; Samuel Ramos ha puesto en claro cómo cuando un país imita a otros sin pensar en sus propias características, de hecho las está ignorando, está tratando de sustituir su personalidad propia por otra ajena. México, en mayor o menor medida, siempre tuvo personalidad propia, pero muchos de nuestros intelectuales, a pesar de tenerla enfrente, de plegarse a ella o formar parte de ella, no quisieron nunca reconocerla. Al tratar de adaptar la realidad mexicana a un esquema de ideas ya hecho, propio de otras circunstancias, lo único que mostraban era un desconocimiento de semejante realidad. A esta especie de intelectuales perteneció Gabino Barreda, al menos en lo que respecta a sus opiniones filosóficas.

Justo Sierra fue el primero que de un modo consciente y expreso adoptó el punto de vista contrario. En 1910, al inaugurar la Universidad Nacional, pronunció las siguientes palabras que denotan su cambio de posición en relación con sus maestros y los principales intelectuales de su generación, es decir, en relación con todo el positivismo mexicano: la Universidad, dice Sierra, "me la imagino así: un grupo de estudiantes de todas las edades reunidos en una sola, la edad de plena aptitud intelectual, formando una personalidad real a fuerza de solidaridad y conciencia de su misión, y que, recurriendo a toda fuente de cultura, brote de donde brotare, con tal de que la linfa sea pura y diáfana, se propusiera adquirir los medios de *nacionalizar la ciencia, de mexicanizar el saber*". Estaba bien, pues, que se tomaran los pensamientos de donde brotaren, pero era necesario, además, nacionalizarlos, hacerlos mexicanos. Sierra concibió, sin embargo, este imperativo, como un volverse los científicos con su ciencia hacia la realidad mexicana, para conocerla y actuar sobre ella. A estos estudiosos, añade Sierra, "toca demostrar que nuestra personalidad tiene raíces indestructibles en nuestra naturaleza y en nuestra historia; que participando de los elementos de otros pueblos americanos, nuestras modalidades son tales que nos constituyen en una entidad perfectamente distinta entre las otras".

A un extranjero, a un europeo por ejemplo, le sonarán estas palabras a puro nacionalismo, a puro chauvinismo, pero si se

tiene en cuenta que México había sido siempre una dependencia política, pero sobre todo cultural, de otros países y culturas con características fuertemente acentuadas por una larga tradición, se comprenderá que de lo que se trataba era de obtener una cierta independencia cultural para asumir la responsabilidad de hacer nosotros la historia y la cultura por cuenta y riesgo propios. Las palabras de Sierra no fueron ni propias de una nación imperialista —expresión típica del nacionalismo europeo—, ni de un país adolescente hinchado de vanidad. Como no suponían ninguna superioridad respecto de ningún otro pueblo, sino que sólo señalaban el imperativo de conocernos, de elaborar nuestras propias soluciones vitales, fueron signo, como más adelante dijo Reyes, de una mayoría de edad mexicana, de una asunción de compromisos que significa semejante madurez.

Además, tampoco era Sierra un provinciano, pues añadía refiriéndose a la labor de los estudiosos mexicanos: "para que no sea sólo mexicana, sino humana esta labor..., la Universidad no podrá olvidar a riesgo de consumir sin renovarlo, el aceite de su lámpara, que le será necesario vivir en íntima conexión con el movimiento de la cultura general".

Esta misión que señalaba Sierra a la Universidad era en el fondo la misión de la cultura mexicana contemporánea. Sierra se encontraba en los umbrales de su desarrollo y le marcaba el camino y el paso. Cuarenta años más tarde se puede encontrar en algunos libros de Zea la insistencia en que el conocimiento de lo mexicano y lo americano sólo tiene sentido si se toma como punto de partida para lograr conocimientos más universales, más ampliamente humanos. Justo Sierra, humanista, historiador, filósofo, planteaba un doble imperativo a la cultura mexicana: por un lado, era necesario investigar la realidad mexicana, siempre en estrecha conexión con la realidad universal; por otra, todos esos estudios no eran para cruzarse de brazos, sino para conformar y moldear esa realidad que se iba a estudiar. No será la Universidad, dice Sierra, "una persona destinada a no separar los ojos del telescopio o del microscopio, aunque en torno de ella una nación se desorganice; no la sorprenderá la toma de Constantinopla discutiendo sobre la naturaleza de la luz del Tabor". La época en que la Universidad y la cultura constituían "una patria ideal de almas sin patria" había pasado definitivamente para México.[1]

1 Inútil sería señalar las páginas donde se encuentran las frases citadas del discurso de Sierra; si éste no se lee íntegro, no se podrá comprender el

III

"La Revolución, dice Vicente Lombardo Toledano, en cierto sentido es un descubrimiento de México por los mexicanos." [2] Tal, en efecto, puede ser la característica más peculiar del movimiento que sacudió la vida mexicana en los veinte años que siguieron a 1910. Los hechos históricos están de tal modo constituidos, que muchas veces trascienden el momento cronológico en que se dan. Así sucede con la Revolución mexicana; sus principales hechos ocurrieron en la década que va de 1910 a 1920, pero todavía la vida del México contemporáneo sigue girando en torno a esos acontecimientos y es muy probable que semejante cosa siga sucediendo aun en muchos de los años que faltan del siglo.

La generación que inicia su vida pública en la primera década del siglo creyó acertadamente que había llegado la hora de la autodeterminación mexicana. Semejante pensamiento lo hemos visto en Sierra, que perteneció a la última generación positivista del siglo XIX, mas aparte de semejante figura que tiene visos proféticos, quienes mejor tuvieron conciencia de ello fueron los integrantes del Ateneo de la Juventud: Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Pedro Henríquez Ureña, Enrique González Martínez, etc.; y un poco más adelante la generación de pintores que inició el movimiento pictórico denominado el muralismo mexicano: Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Roberto Montenegro, etc. Cada sector de la sociedad mexicana hizo su papel, pero los resultados se han venido recogiendo poco a poco en los años ulteriores, así como las reflexiones que ha suscitado el movimiento. Primero fue el hecho escueto, irreflexivo, luego vino la meditación sobre él.

En 1941 escribe Alfonso Reyes sobre lo sucedido en 1910 las siguientes palabras en las que muestra cuál era el espíritu de una generación que se había educado en los últimos años de los treinta que había gobernado Porfirio Díaz y el partido "científico" o positivista, que lo había apoyado decididamente: "el país, dice Reyes, después de pasados treinta años, al cumplir un siglo de autonomía se esfuerza por llegar a algunas conclusiones, por

desarrollo cultural del México contemporáneo. Consúltese los *Discursos* en la Colección Obras Completas del Maestro Justo Sierra. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1948, pp. 447 *ss.*

2 "El sentido humanista de la Revolución mexicana." *Revista Universidad de México,* núm. 48, diciembre de 1930, p. 102.

provocar un saldo y pasar, si es posible, a un nuevo capítulo de su historia. Por todas partes se siente la germinación de su afán. Cada diferente grupo social —y así los estudiantes desde sus bancos del aula— lo expresa en su lenguaje propio y reclama participación en el fenómeno. Se trata de dar un sentido al tiempo, un valor al signo de la centuria; de probarnos a nosotros mismos que algo nuevo tiene que acontecer, que se ha completado una mayoría de edad".

Esta mayoría de edad a que había llegado México consistía precisamente en su capacidad para autodeterminarse. Antes de 1910 México había tenido dos Revoluciones: la de Independencia en 1810, y la de Reforma en 1857, mas para ambas sus dirigentes habían tenido una especie de fórmula preestablecida elaborada con ideas tomadas de otras situaciones, de otros países: de la Revolución francesa y de la norteamericana. Pero en el movimiento de 1910 no hubo tal cosa, el mismo Reyes dice que "la Revolución mexicana brotó de un impulso mucho más que de una idea". Hubo planes previos, pero fueron arrollados por la violencia misma de la revuelta. La Revolución, añade Reyes, "se fue esclareciendo sola conforme andaba, y conforme andaba iba descubriendo sus razones cada vez más profundas y extensas y definiendo sus metas cada vez más precisas". Y es que el conflicto que se nos planteó fue tan especial, tan propio, tan mexicano, que no se encontró la fórmula preparatoria, sino que hubo que elaborarla *a posteriori*. La cristalización de los anhelos revolucionarios en la Constitución política, en el pensamiento, en el arte y la literatura, a la vez que son las aportaciones más novedosas de México en el campo de la cultura general, son las más caracterizadamente mexicanas.

Ésta es la mejor prueba de que no hubo ideología previa; lo cual no quiere decir que antes no se haya pensado nada. El profesor Juan Hernández Luna se ha dedicado a buscar tales antecedentes y ha encontrado pensadores de filiación socialista, anarquista, etc., pero evidentemente ésos no son los antecedentes ideológicos de la Revolución mexicana. Podrá haber sido socialista, neoliberal o cristiana, como lo pretenden demostrar algunos autores, pero ni la pura fórmula socialista, ni la liberal, ni la cristiana, ni las tres juntas, pueden explicarla en su esencia. Lo cierto es que resultó mexicana antes que cualquiera otra cosa, porque obedeció a imperativos de la propia realidad que se impuso a sí misma con toda violencia; por eso no se entendió al principio y por eso todavía muchos se preguntan su significado.

Ahora bien, esto no nos toca probarlo en el plano de lo político, lo económico y lo artístico, pero podemos demostrarlo en lo filosófico. Las ideas de Sierra anotadas anteriormente son una prueba de ello, corresponden al espíritu del tiempo, pero las veremos repetidas casi con monotonía hasta el momento presente.

Los jóvenes humanistas del Ateneo supieron demoler con aguda crítica el ya caduco edificio positivista que se había mantenido como rector de la educación durante toda la dictadura porfirista. Abrieron con ello nuevas posibilidades a la educación nacional. "Crear la libertad era la primera necesidad del México porfirista", dice Vasconcelos, pero después de una reforma radical en lo social y en lo político "despertar el alma de la nación o *crearle un alma* a la pobre masa torturada de los mexicanos".[3] Se quería resucitar o crear un alma nueva a los mexicanos porque era evidente que la nación, en el plano educativo, había marchado por un camino que no era el suyo. "Ayuna de humanidades —dice Reyes—, la juventud perdía el sabor de la tradición, y sin quererlo se iba *descastando* insensiblemente." El régimen positivista entrañaba contradicciones enormes como era que los llamados científicos no hubiesen organizado una facultad de economía o una escuela de finanzas. "No se esforzaron nunca, agrega Reyes, por llenar materialmente el país de escuelas industriales y técnicas para el pueblo, ni tampoco de centros abundantes donde difundir la moderna agricultura... En suma, que no se cargaba el acento donde, según la misma profesión de fe de los científicos, debió haberse cargado. Se prescindía de las humanidades y aún no se llegaba a la enseñanza técnica para el pueblo, ni estábamos en el Olimpo ni estábamos en la tierra, sino colgados en una cesta somo el Sócrates de Aristófanes."

El Ateneo vio en el positivismo su mayor enemigo porque incurrió en el mismo pecado que la escolástica colonial: quiso ser, y de hecho lo fue, la doctrina oficial, única. Tal cosa ya no era compatible con la mayoría de edad intelectual que había alcanzado el país. Como la escolástica, el positivismo había creado un espacio cerrado, un horizonte limitado, pero, "una cuarteadura invisible, un leve rendijo por donde se coló de repente el aire de afuera y aquella capitosa cámara, incapaz de oxigenación, estalló como bomba".[4]

[3] *Breve historia de México.* Ediciones Botas, México, 1937, p. 526.

[4] Véase el libro de Alfonso Reyes, *Pasado inmediato y otros ensayos.* El Colegio de México, 1941. En la primera parte se encontrarán las citas que hemos consignado aquí, además de un magnífico relato de las actividades del Ateneo de la Juventud.

Los filósofos del grupo fueron Antonio Caso y José Vasconcelos. El primero fue un espíritu singular, junto con Henríquez Ureña formaba la cabeza visible del grupo; no fue nunca político, como su maestro Justo Sierra, fue un gran educador, sólo que en los más altos estratos de la cultura. A la vez que se propuso fundar una actividad filosófica intensa en los círculos universitarios, trató por todos los medios posibles de barrer todo vestigio del positivismo que pudiera encontrarse en el ámbito de la cultura mexicana. Por eso, aunque él mismo no lo quisiera, resulta ser un representante destacadísimo de las generaciones revolucionarias. En aquellos instantes de efervescencia política, dice Vasconcelos, "ideológicamente Caso seguía siendo jefe de una rebelión más importante que la iniciada por el maderismo. En las manos de Caso seguía la piqueta demoledora del positivismo. La doctrina de la selección natural aplicada a la sociedad comenzó a ser discutida y dejó de ser dogma. La cultura y el talento de Caso aplicados a la enseñanza evitaban, asimismo, el retorno al liberalismo vacío de los jacobinos. Sin fundar clubes, la obra de Caso era más trascendental que la de no importa cuál político militante".[5]

El criterio de Vasconcelos es justo, las revoluciones no son nada más los hechos de armas y las maniobras políticas, una verdadera revolución es siempre integral, se hace en lo social, en lo artístico y en lo intelectual. El jefe de la revolución filosófica fue, pues, Antonio Caso. Su biografía intelectual es larga y difícil de comprender plenamente; adelante hablaremos de ella; pero ahora es preciso anotar que se adhirió siempre a una posición espiritualista y él mismo cultivó siempre una posición espiritualista. Al positivismo spenceriano y comtiano opuso el vitalismo bergsoniano, el voluntarismo de Schopenhauer, el arrebato también vitalista de Nietzsche y una interpretación del cristianismo de su propia cosecha. Más adelante sus autores preferidos fueron Husserl, Scheler y un poco Dilthey. No desechó nunca los resultados de la ciencia positiva, pero rechazó siempre la especulación filosófica que se apoya exclusivamente en ellos, combatió por ello al positivismo y luego al marxismo. Sin embargo, el moverse siempre en la alta metafísica no le impidió ocuparse de la realidad y la historia mexicana. El sentido de toda esta actividad nos ocupará muchas de las páginas ulteriores, pero aquí es necesario agregar que fue uno de esos espíritus que Justo Sierra quería como directores de la cultura mexicana. Abierto a todas las direcciones del espíritu no fue nunca dogmático, se salvó de la maldición

5 *Ulises criollo.* Ediciones Botas, México, 1945, p. 328.

que ha aquejado a los pensadores mexicanos; supo siempre estar atento al movimiento de la cultura general, a la vez que conocía y modificaba profundamente la realidad mexicana.

José Vasconcelos fue siempre otro tipo de hombre, de grandes dotes intelectuales también, se ha dicho de él muchas veces que ha igualado con la vida el pensamiento. Político militante, llegó a ser una figura importantísima en los destinos de México y América. Su parcialidad notable en determinados aspectos es compensada por la desbordante generosidad de que hace gala en otros. Él fue uno de los primeros que comenzaron a ver profundamente el problema de la Revolución. Hablando del intento maderista para derrocar al dictador, nos descubre uno de los aspectos menos comentados de la gesta de 1910: "Está bien, dice, la realidad nos presenta una humanidad perversa, mezquina, confusa. Pero no sólo hay la realidad, existe también la voluntad que no se conforma y exige el bien. Los valores de la conciencia son una realidad superior que puede y debe dominar el simple caos de los hechos. Que mande el espíritu en vez de mandar la fisiología y el país verá que su destino pega un salto. Ése era el salto que imprimiríamos al destino de México. Para eso íbamos a la Revolución, para imponer por la fuerza del pueblo el espíritu sobre la realidad; los hombres puros, creyentes en el bien, se sobrepondrían a los perversos, incrédulos o simplemente idiotas. Era un caso claro de la eterna pugna de Arimán contra Ormuz, y ningún hombre de honor tenía derecho a eximirse. El maderismo era una de las múltiples modalidades del heroísmo y casi una santidad; el porfirismo era la contumacia en el mal. Por encima de la política, la ética preparaba sus ejércitos y se disponía la batalla trascendental." [6]

Y es que la Revolución fue, en efecto, un movimiento económico, político y militar, pero también fue una revolución moral. Vasconcelos y Caso lo vieron así con mucha claridad, pero mientras el segundo dedicaba su atención puramente a las bases filosóficas de ese fenómeno, el primero asaltó, por así decirlo, el mando de la política educativa para crearle un alma nueva a la masa de los mexicanos. Así lo expresó cuando en 1920 fue nombrado Rector de la Universidad: "Yo soy en estos instantes, decía, más que un nuevo Rector que sucede a los anteriores, un delegado de la Revolución que no viene a buscar refugio para meditar en el ambiente tranquilo de las aulas, sino a invitaros a que salgáis con él a la lucha, a que compartáis con nosotros las responsabi-

[6] *Ulises criollo,* p. 348.

lidades y los esfuerzos. En estos momentos yo no vengo a trabajar por la Universidad, sino a pedir a la Universidad que trabaje por el pueblo." [7] Y recordando quizá las palabras del maestro Justo Sierra, añadía: "El cargo que ocupo me pone en el deber de hacerme intérprete de las aspiraciones populares; y, en nombre de este pueblo que me envía, os pido a vosotros, y junto con vosotros a todos los intelectuales de México, que salgáis de vuestras torres de marfil para sellar pacto de alianza con la Revolución. Alianza para la obra de redimirnos mediante el trabajo, la virtud y el saber. El país ha menester de vosotros. La Revolución ya no quiere, como en sus días de extravío, cerrar las escuelas y perseguir a los sabios. La Revolución anda ahora en busca de los sabios... Las revoluciones contemporáneas quieren a los sabios y quieren a los artistas, pero a condición de que el saber y el arte sirvan para mejorar la condición de los hombres. El sabio que usa de su ciencia para justificar la opresión y el artista que prostituye su genio para divertir al amo injusto, no son dignos del respeto de sus semejantes, no merecen la gloria." [8]

José Vasconcelos reorganizó la educación nacional en función de estas ideas. En vez de seguirse métodos franceses o norteamericanos, se buscó lo nacional en todos los órdenes. Bajo el patrocinio de la Secretaría de Educación se inició lo que ya se conoce universalmente como el muralismo mexicano. También en la misma época se inició con *Los de abajo* y más adelante con *El águila y la serpiente* lo que se ha llamado la novela de la Revolución. López Velarde inició también el nacionalismo en la poesía, etc. Tal como había pensado Justo Sierra, se inició propiamente la cultura mexicana; no se descuidó lo universal, pero tampoco se abandonó lo nacional.

Vasconcelos, por su parte, aureolado por su actuación en el ministerio de Educación, se propuso ser una especie de Sarmiento mexicano, un presidente educador; se lanzó, pues, a la contienda política, pero su fracaso fue rotundo; a pesar de ser enormemente popular, no pudo llegar al supremo poder. Él pensó que el pueblo lo había abandonado, pero tal vez la culpa fue suya; en todo caso corresponde a un posible y riguroso historiador de nuestro tiempo, discernir si México perdió una gran oportunidad, o si sólo fue el hombre el que no supo interpretar las aspiraciones populares.

7 *Discursos 1920-1950*. Ediciones Botas, México, 1950, p. 9.
8 *Ibid.*, p. 10.

Primera Parte

ANTONIO CASO

I. MÉXICO

1. La dialéctica de nuestra historia.

El pasado inmediato como lo llama Reyes nos entrega una de las figuras más singulares que lo conformaron e hicieron posible; y singular, decimos, porque no fue don Antonio Caso un revolucionario típico de carrillera calada y pistola al cinto, tal como apareciera entonces otro de nuestros filósofos. Y más aun, en la opinión en general, no ha faltado quien le haya atribuido una incomprensión total del momento histórico que vivía, su personalidad académica, dicen, lo excluyó de participar en la Revolución recluyéndolo en el gabinete de estudio, en la torre de marfil del intelectual. Sin embargo, pensamos, las revoluciones no sólo constituyen hechos de armas, sino también son ideas, y si se quiere, filosofías. Antonio Caso, lo decimos de una vez, es uno de los más brillantes teóricos de la Revolución, pues si bien ésta no tuvo antecedentes ideológicos —y en ello estriba precisamente su originalidad—, las doctrinas y las ideologías se fueron elaborando sobre la marcha, como lo afirma Reyes. La filosofía de Antonio Caso es una muestra palpable de ello, pues su finalidad es darle significación y sentido perdurables a la Revolución mexicana. Este carácter de su tarea intelectual no constituirá un secreto para el que la examine con atención, y esto es precisamente lo que nos proponemos hacer.

En dos grandes partes se divide la obra de Caso: una en que se ocupa de los problemas concretos que plantea la realidad mexicana; y otra en que se ocupa de los problemas de la filosofía en general. Ambas partes no son ajenas entre sí, sus relaciones serán la materia de estos capítulos.

Partamos desde abajo: la historia del México independiente, o mejor todavía, los últimos cincuenta años del siglo XIX plantean, según Caso, una dialéctica de urgente resolución: "Nuestros países de tradición española heredaron el realismo *terre a terre* de la raza clásica de la novela picaresca de Celestinas, Lazarillos y Buscones, y la pintura perfecta de enanos y mendigos, junto con el irrealismo de Don Quijote, que sabe luchar contra molinos de viento y hacer de una zafia y hombruna campesina el tipo perennemente ridículo del patrarquismo épico." [1] Nuestro

[1] *Discursos a la nación mexicana.* México, 1922, pp. 56, 57.

realismo que siempre nos ha llevado a hacer de nuestra historia una serie de empresas guerreras o de inhábil mercantilismo, si no enemigo de ideales nobles, nunca ha sabido formularse éstos de una manera adecuada y congruente; siempre ha visto la realidad reformada por un irrealismo que todo nos lo presenta desmesurado y fantástico; así como Don Quijote veía una gran dama en una campesina, nosotros hemos visto en Iturbides y Santa-Annas figurones equiparables a Napoleón y a César y en nuestra lamentable seudoaristocracia, cortes tan brillantes como las de los Luises. *Hemos vivido nuestra historia sin concebir las dimensiones precisas de nuestra realidad.*

El último producto de ese irrealismo fantástico ha sido un jacobinismo tipo Revolución francesa engendrado por la Reforma. Aquellos próceres, entonces semejantes a apóstoles que predicaban ideales sublimes y asequibles, se nos aparecen ahora revestidos de cierto aire ridículo, un poco caricaturescos e inconscientes de nuestras determinaciones. Querían clausurar nuestro pasado español, dice Caso refiriéndose especialmente a Ramírez, "sustituyendo la religión católica con un paganismo ateo... y la organización centralista y virreinal con el federalismo republicano".[2] Tan anacrónico y fuera de lugar le parece a Caso el Nigromante que, a pesar de reconocer todas sus cualidades, no puede menos que llamarlo el Voltaire o el Diderot mexicano.[3] Sus ideales se despegaban del suelo de nuestra historia —de nuestro pasado español, por ejemplo— para convertirse en imaginería sin consistencia ni fundamento.

Este irrealismo fue clausurado a su vez por "el realismo ingenuo de la baja satisfacción de las necesidades biológicas". "El espíritu del siglo XIX, durante las décadas finales, era propicio al incremento de las tendencias positivistas en México. *La industria, el comercio, el bien material, la riqueza económica, eran los* desiderata *humanos.* Naturalmente, hubo de reflejarse en nuestra cultura la paz mundial junto con el olvido de los intereses espirituales más nobles. El hombre prudente que no se aventura ni en los negocios ni en la especulación metafísica, que siente la necesidad de hallar un sistema filosófico que justifique ante su conciencia limitada su actitud psicológica por medio de las negaciones positivistas y de la moral del egüaltrismo; el hombre prudente, indiferente, juicioso, sumiso, pequeño en suma, tal fue

[2] *Historia y antología del pensamiento filosófico.* Sociedad de Edición y Librería Franco Americana, S. A., México, 1926, p. 506.

[3] *Ibid.*, p. 507.

el director de la vida de México en el senado, en la cátedra, en el foro, en la magistratura, en la clínica, durante la dictadura pacífica de Porfirio Díaz. El Positivismo había triunfado estableciendo el gobierno que nunca se propuso un ideal, propio de individuos que parecían no tener ninguno.[4] *"El error de Porfirio Díaz consistió en preferir sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos,* en creer que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes; y, sobre todo, en pensar que el bienestar nacional exigía la supresión de las prácticas democráticas; por esto su gobierno que aconsejaba el lema de poca política y mucha administración, cayó vencido." [5]

Éste es el lado contrario; si antes se preconizaban ideales ajenos a nuestra realidad, ahora se está tan a ras del suelo que no se tiene una visión cabal de la situación ni se sabe mantener un ideal congruente que reside en el ejercicio del sufragio, esto es, en la libertad; sólo preocupa el tener y no el ser. A Antonio Caso le toca iniciar su labor intelectual en un mundo preocupado sólo por la satisfacción de las necesidades biológicas, en un mundo en que la audacia está frenada, en que no existe el heroísmo político ni el heroísmo filosófico. Para él es la apoteosis de la vida económica, el mundo de dos dimensiones, "infinitamente chato" que imagina Poincaré, en el que falta la altura, el oxígeno que también pedía Reyes.

Así se ha vivido nuestra historia; unas veces en la altura enrarecida, otras reptando en el subsuelo, los mexicanos han marchado sin obtener una visión cabal de su historia, ésta ha sido dirigida por circunstancias fortuitas tanto internas como externas, pues se han imitado irreflexivamente sistemas de vida e ideologías ajenas a la realidad mexicana. El pueblo de México ha sido un pueblo ciego que no ha sabido ver su camino ni ha sabido tener ideales.

2. La Revolución y la autodeterminación

Al comprender así nuestro pasado caótico, dice Caso, bien podemos preguntarnos si somos un pueblo monstruoso incapaz de sobrevivir por sí sólo a las vicisitudes de su historia. Después de la falsa solución que instituyó el porfiriato, la Revolución nos

4 *Discursos...*, p. 68. Los subrayados son nuestros; cuando no sea así, se indicará expresamente.

5 *México, apuntamientos de cultura patria.* Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 14.

da la respuesta. "Las revoluciones, afirma Caso, no deben calificarse por lo que engendran, sino por lo que aniquilan. Una revolución es una gran crisis capaz de hacer sanar destruyendo, y que ayuda a vivir y salva por medio del dolor, que es la gran fuente moral de todas las redenciones verdaderas." [6] ¡Cómo no iban a justificarse estas palabras si en el momento en que las escribe la Revolución, sin plan definido que sostener, parecía conducir a la nada! Había sido útil para destruir al porfiriato, pero inútil para construir de hecho algo verdaderamente valioso. Sin embargo, tiene esperanza en ella, las revoluciones son valiosas *porque consisten precisamente en oponerse a un orden establecido, en contrariar la ley que no satisface y mediante la lucha obtener la libertad,* aunque todo se consiga por medio del dolor, que en realidad es el camino del heroísmo.

Pero una vez obtenida, por medio de la Revolución, la libertad política e intelectual por la que también clamaba Sierra en el discurso pronunciado en la inauguración de la Universidad, ¿qué era lo que había que hacer? Caso responde: "El ideal es siempre congruo y proporcionado en las civilizaciones clásicas, en los pueblos inteligentes que, como los hombres superiores, aspiran a conseguir estados más perfectos que los actuales porque pasan; pero a la vez, saben graduar la fuerza intrínseca de su acción ideal, sin obrar en virtud de síntesis habituales, de hipérboles o elipsis que al fin terminan en el fracaso de la acción. *Alas y plomo han de tener pueblos y hombres; es decir: prudencia, inteligencia de los problemas de la vida, respeto por las condiciones que los predeterminan en tal o cual sentido, y, al propio tiempo representación clara de un estado más perfecto por alcanzar, y ánimo y fortaleza para hacerlo asequible y cumplirlo.*" [7]

El que no se eleva sobre el suelo no puede ver, pero el que lo hace, debe hacerlo sólo para comprender mejor, para tener prudencia e inteligencia de los problemas que plantea la realidad, para conocerla tal como es, no para imaginarla tal como nosotros quisiéramos que fuese; y precisamente porque la visión es clara, este elevarse sirve para elaborar un ideal congruente; y luego es menester descender nuevamente para hacerlo asequible y cumplirlo. Tal es el ciclo que deben recorrer pueblos y hombres —y lo repetimos porque es menester que se grabe; vivir la vida, aun cuando al vivirla no sepamos qué es ni qué debemos hacer y sólo nos dejemos llevar por su corriente; después, elevarse sobre

[6] *Discursos...*, p. 60.
[7] *Ibid.*, p. 59.

ella para conocerla y para comprender lo que tenemos que hacer; y luego descender nuevamente para realizar el ideal.

La Revolución representa para Caso el momento catártico en que, liberados de un orden falso y nocivo que pretendía deformarnos, tendemos la vista hacia adelante para saber qué es lo que nos conviene, e inmediatamente nos damos cuenta de que "los mexicanos todos habremos de seguir siendo mexicanos; esto es, llevaremos implícitas las limitaciones y determinaciones de nuestra historia".[8] Éste es el plomo; tenemos clara cuenta de que no podemos despojarnos de nuestro pasado tal como lo habían querido los jacobinos de la Reforma; pero —y éstas son las alas— no tenemos por qué seguir su línea de imitación irreflexiva —y entonces se postula el ideal—, pues aunque no hemos sido una nación creadora, inventora, *urge ya por la felicidad de nuestro pueblo que cesemos de imitar los regímenes políticos y sociales de Europa, y nos apliquemos a desentrañar de las condiciones geográficas, políticas, artísticas, etc., de nuestra nación los moldes mismos de nuestras leyes, la forma de nuestra convivencia.*[9]

Ahora bien, si no podemos lograr el poder creador, la inventiva, entonces "imitar si no se puede hacer otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, *adaptar; esto es, erigir la realidad social mexicana en un elemento primero y primordial de toda palingenesia*".[10] Como puede verse, Caso como todos los de su generación, trata de efectuar un saldo del pasado, y, aunque lo llevemos a cuestas, iniciar una nueva vida en la cual también debe nacionalizarse la ciencia, mexicanizarse el saber como había dicho Justo Sierra. Para Caso la libertad respecto al orden positivista puede hacer posible la aparición de un poder creador, y con ello, nuestra individualización, nuestra definición como mexicanos. Por eso añade: "Juzgo que la ley suprema de la educación es el respeto de la personalidad de quien se educa. Pienso que el fin último es el desarrollo de la propia personalidad. En suma, para mí la educación no forma su objeto, sino simplemente lo informa... Todo poder civil o religioso, toda fuerza que deforma y no informa, son los corruptores más nefastos de la población de una república".[11] En México, primero se había adoptado la escolástica, después, para remediar los males que ésta ocasionaba, se había impuesto en igual forma el positivismo;

8 *México...*, p. 20.
9 *Ibid.*, p. 29.
10 *Ibid.*, p. 30.
11 *Ibid.*, p. 215.

ambos sistemas pretendían, menoscabando la libertad del educando, deformarlo, por eso ahora se pide una ciencia, una educación que no deforme, sino sólo informe; una educación y una ciencia que nos permitan ser nosotros mismos, como dirían los filósofos contemporáneos.

3. El paso a lo universal

Es necesario hacer síntesis de los conceptos propuestos en los párrafos anteriores. Ante todo, se destaca en primer término un ciclo de conducta que bien puede decirse es una toma de conciencia. Se vive sin saber qué es la vida; merced a su inconsciencia y su ceguera, el sujeto se deja arrastrar por la corriente de esa vida siguiendo las normas que le imponen las circunstancias; después, en acto de conciencia, el sujeto se eleva por encima de la vida, percibe lo que es y, por tanto, lo que debe hacer; y luego desciende nuevamente para realizar el ideal. Este esquema ha sido abstraído de la historia de México, se ha encontrado que nuestra vida ha sido un caos, no hemos sabido comprender nuestra realidad, de un jacobinismo absurdo pasamos al positivismo económico, sin ideal. La Revolución, meritoria por lo que ha destruído, nos da ahora la oportunidad de formarnos una visión clara, pues lo que ha destruído era un orden político e intelectual que pretendía deformarnos; entonces, se ha hecho un saldo del pasado y se ha visto la necesidad de autodefinirse, de formar nuestra personalidad, de recrearnos en suma. La Revolución, entonces, pone en juego tres vivencias fundamentales: *la libertad, con ella, la adquisición de una inventiva, de un poder creador y la individualidad concomitante.*

Éste es el drama entero de nuestra patria; pero Caso no se detiene en este momento, sino que parte de allí a lo universal, es decir, postula la significación metafísica de esos tres momentos que ha logrado abstraer de la historia de México. *La existencia como economía, como desinterés y como caridad, viene a ser, en definitiva, el signo metafísico, universal, de ese vivir, de ese ver y de ese realizar el ideal a que antes hemos hecho referencia.* Bien, ¿pero con qué derecho Caso universaliza lo que es particular?, ¿cómo justifica Caso el hacer válidas para todo hombre experiencias que nos son propias?, podría preguntarse con certeza el lector. Nuestro autor no expresa su justificación, lo único que puede encontrarse a través de sus escritos es un afán de ir de lo mexicano a lo humano. Ha dicho que el camino a seguir es la auto-

definición de México y los mexicanos, pero en su contribución para llevar esto a cabo parece que no ha olvidado el consejo de Justo Sierra de hacer una labor no sólo mexicana, sino humana también. Trata entonces de buscar el camino, de aquí las siguientes palabras: "Entre la idea de Patria y la de Humanidad se interpone la de la cultura. Directamente el hombre se relaciona con su nación y su cultura; a través de ellas con la Humanidad... las culturas son fenómenos históricos a que las naciones se refieren, y que entre sí no tienen muchas veces sino relaciones accidentales... Como la conquista española fue inexorable, la vieja cultura azteca y maya quedó casi deshecha entre nosotros; la significación de la conquista nos refirió para siempre a la cultura latina. A través de esta cultura que representan por modo eminente España, Italia y Francia, es como México puede aspirar, afirmando su personalidad a integrar el concierto humano. Amando la cultura vernácula se ama, como Spinoza, *intelectualmente* a la patria misma, y se prolonga ésta hacia la humanidad; pero así no se abdica de lo que se es como grupo humano, sino que se afirma la individualidad de la nación dentro de una unidad más vasta." [12]

Caso, en efecto, nos refiere a la cultura vernácula, mas no para relacionarnos con los otros países iberoamericanos, como lo hacen Vasconcelos y Zea, sino, como él mismo dice, para encontrar nuestra auténtica personalidad; ésta sólo podemos concebirla como síntesis del quijotismo jacobinista y del sanchismo positivista, es decir, a partir de nuestro españolismo acendrado. Conociendo nuestra cultura, nos conocemos a nosotros mismos, ¿pero cómo nos proyectamos de aquí a la humanidad? El referirnos a la latinidad no sólo nos hace conocer lo que realmente somos, sino que también nos coloca como individuos dentro de una unidad más vasta. La individualidad sólo puede concebirse destacándose en la diversidad, de ahí que ambos términos sean recíprocos, uno remite al otro siempre. Esta relación la imaginamos en un esquema horizontal y no vertical, como una línea en la que un extremo es la particularidad y otro la diversidad, ambas de igual jerarquía y ambas recíprocas.

Lo cierto es que Caso universaliza situaciones que nos son propias sin una explicación que lo justifique plenamente. Lo que hay en él es lo mismo que se encuentra en Justo Sierra, en Reyes, en Vasconcelos, en Ramos, en Zea, etc.: un afán de universalizar

12 *Nuevos discursos a la nación mexicana.* Librería Pedro Robredo, México, 1934, pp. 65 *ss.*

nuestra personalidad, que supone precisamente individual y definida. La explicación del por qué de este afán y su posible justificación constituirá una de las tesis fundamentales que propondremos al final de este trabajo. Mientras tanto, veamos cómo Caso hace metafísica de nuestro devenir.

II. LA EXISTENCIA COMO ECONOMÍA

4. Las dos preguntas de la filosofía

Dice Antonio Caso, quizá reflexionando sobre sí mismo, que no es la elaboración de un sistema requisito fundamental para hacer filosofía, "la forma externa sistemática, lógica, no es esencial, por más que varios lo pensaran así, a la elaboración filosófica, 'el que piensa metódicamente, dice Kant, puede exponer su pensamiento sistemática o fragmentariamente. La exposición fragmentaria en lo exterior, pero metódica en el fondo, es una exposición aforística'. Es decir, que siempre que se filosofa se piensa con interna congruencia, aun cuando la exposición sea fragmentaria, aun cuando se filosofe al martillo, como decía Nietzsche con su habitual elocuencia".[13]

Bien puede servir este párrafo para hacer la descripción de la obra filosófica de Caso, pues no es él un sistemático, uno de esos espíritus que partiendo de un número limitado de principios elevan sobre ellos, a la manera de Spinoza o de Hegel, todo un mundo filosófico realizado de acuerdo con la armonía de la razón, la unidad dentro de la diversidad, el universo, sino uno de aquellos filósofos sutiles a quienes placen más las ideas exactas y profundas sobre un tema concreto, ciñéndose a él, tratando de agotarlo. Antonio Caso no cree, en efecto, que el número de problemas sea limitado; la realidad, no reductible a sistema, es como un diamante de múltiples facetas que constituyen cada una de ellas un problema, un objeto concreto de estudio. Ahora bien, a pesar de que Caso aborda en cada uno de sus libros algunos de estos problemas de modo consecuente, su obra en conjunto parece incongruente y deshilada, y de ahí se desprende la primera dificultad para una exposición ordenada de sus ideas. La solución a esta dificultad consistió, para nosotros, en encontrar esa interna ilación, esa congruencia lógica subjetiva con que siempre se filosofa; ésta, pensamos, sólo puede encontrarse en el criterio con que Caso elige sus problemas, el cual resulta ser el mismo que ya hemos señalado en el capítulo anterior, el afán de resolver cuestiones que su realidad plantea a él y a su generación. Su máximo libro, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad,* en torno al cual gira toda su obra filosófica

13 *Historia y antología,* etc., p. 23.

y no filosófica, obedece a la urgencia de plantear en el terreno metafísico tales problemas circunstanciales; por eso, la existencia como economía representa el sentido filosófico que tenían para Caso el porfirismo y el positivismo, y el desinterés y la caridad son actitudes vitales que las generaciones de la Revolución deben realizar.

La muestra de que esta interpretación no es arbitraria, es la idea del propio Caso de que la filosofía no debe quedarse como teoría pura, sino que debe resolverse en la acción. Planteando su definición en forma de dilema, Caso cree que la filosofía debe contestar a una doble pregunta; así, dice: "Dos cosas importan a la inteligencia que se asombra ante el mundo e inquiere las causas de su asombro. Dos preguntas fundamentales constituyen la filosofía: ¿Qué es el mundo?, ¿qué valor tiene? Quien supiera responder llanamente a estos dos problemas habría agotado el conocimiento de todas las cosas. Ningún misterio quedaría por resolver." [14] Se toma aquí la palabra mundo como sinónimo de la existencia universal; mundo es lo que es, todo cuanto es, así la primera pregunta también podría enunciarse de esta manera: ¿qué es lo que es? Pero además se inquiere por el valor de este mundo porque "si fuéramos puras inteligencias 'sujetos puros de conocimiento' nos bastaría con la resolución del primer problema; pero además de pensar, queremos, deseamos, simpatizamos, amamos; esto es, el mundo no sólo nos importa como objeto de conocimiento, para averiguar sus atributos, sus leyes, sus transformaciones, etc., sino como objeto del deseo, como móvil de la voluntad".[15]

¿Y cuál de las dos contestaciones urge más?, ¿cuál es más importante, la filosofía natural o la filosofía moral? Supongamos, contesta Caso, que lo sabemos todo, hemos descifrado el misterio de las nebulosas más distantes, sabemos cuál es la composición esencial de la materia, el enigma de la fuerza, la naturaleza de la luz, el origen de la vida, el arcano de las conciencias; clasificamos ya en una clasificación perfecta todos los seres, nuestras matemáticas poseen procedimientos analíticos irresistibles, nuestra biología y nuestra física son perfectas. En suma, supongamos que encerramos en un pensamiento universal, exacto y oportuno, el secreto de toda realidad ¡nos faltaría aún la mitad del camino!, pues dilucidado ya el universo se impone la siguiente interrogación: ¿qué vale éste para nuestra acción y nuestra dicha? Plan-

[14] *Ibid.*, p. 15.
[15] *Ibid.*, p. 15.

teadas así las preguntas es casi evidente que es más importante la solución a la segunda, porque de hecho "sin saber nada, o casi nada de la naturaleza de las cosas hemos vivido siempre. *No podríamos vivir, en cambio, sin saber cómo es bueno vivir*",[16] ¡primum vivere...!

De esta manera Caso postula una moral antes que una cosmología, "la primera cuestión se subordina a la segunda como se subordina para la acción el pensamiento a la voluntad." [17] En última instancia puede decirse que "la filosofía es la teoría de la dicha, de la felicidad, de la beatitud... la filosofía enseña a todos a ser héroes como los héroes, santos como los santos, sabios como los sabios, artistas como los artistas, industriosos como los industriosos, puros y limpios de corazón. Acaso nunca sepamos qué es la vida. Pero desde ahora sabemos que la debemos exaltar hasta hacer de cada uno de nosotros el Hombre Absoluto. Cuando cada quien reproduzca la grandeza divina de Cristo la filosofía será inútil... Mientras tanto, parece discreto seguirla practicando".[18]

Como vemos, para Caso la filosofía puede sintetizarse, más que en una teoría del hombre en una práctica de ser humano; la filosofía nos enseña cómo es bueno vivir, nos enseña a tomar determinaciones y actitudes frente a nuestra propia vida, sobrepasa los límites de la teoría para fundirse con la existencia misma. No es, pues, que Antonio Caso se eleve a las nubes despreciando a la realidad como se ha dicho en muchas ocasiones, sino que su filosofía comienza en ella y en ella se resuelve. Sin embargo, esto no quiere decir que se conforme con esa realidad, todo lo contrario, quiere reformarla, quiere cambiarla; Caso quiere, en una palabra, poseer alas y plomo, prudencia e inteligencia de los problemas de la vida y, al propio tiempo, representación clara de un estado más perfecto por alcanzar y ánimo y fortaleza para hacerlo asequible y cumplirlo.

Así, la propia filosofía de Caso justifica el que hayamos encontrado el hilo guía y conductor de su pensamiento en los problemas de la existencia, de *su* existencia misma. Pero aquí se nos presenta otra dificultad, pues si los problemas son los mismos ¿cómo distinguimos entre las soluciones que Caso considera filosóficas y las que no lo son? Hemos dicho antes que Caso universaliza nuestros problemas y las soluciones que a ellos pre-

16 *Ibid.*, p. 16.
17 *Ibid.*, p. 17.
18 *Ibid.*, p. 18.

tende dar; pues bien, el planteamiento de estos problemas y soluciones que antes fueron concretos y particulares y que ahora tienen validez universal son lo que Caso considera sus ideas filosóficas. En lo que sigue veremos cómo describe metafísicamente nuestros problemas y situaciones proponiendo siempre soluciones de carácter moral; para ello elabora libremente una filosofía sin preocuparse si es original o no, buscando la concordancia de otros autores con su pensamiento. A través de las páginas de sus libros van desfilando no sólo las ideas de Bergson y Boutroux, sino también las de Augusto Comte, Mach, Le Roy, Ostwald, Poincaré, Schopenhauer, Nietzsche, William James, y más tarde, las de Marx, Reichenbach, Max Scheler, Husserl, Kierkegaard, Heidegger, etc.; y todo ello sin sumarse jamás a determinada escuela ni ampararse bajo filiación sectaria alguna.

Con esto ya podemos entrar en el examen de sus conceptos, veremos qué es para él el mundo, la vida, el conocimiento, el hombre completo, etc., examinaremos, en suma, la existencia como economía, como desinterés y como caridad.

5. La esencia de la vida biológica

Todo ensayo para definir la vida, dice Antonio Caso al iniciar uno de los capítulos más importantes de su filosofía, tiene que referirse a su fondo común fisiológico, a su aspecto profundo y dinámico, que no encontraremos si pretendemos caracterizarlo por la materia o por la forma de los seres vivientes, ya que la una es idéntica a la materia universal y la otra una formación o una deformación en constante cambio. Así, pues, debido a la inestabilidad de la forma y a la universalidad de la materia, la vida sólo puede definirse funcionalmente, porque en verdad forma y materia se subordinan a la función que es también la autora y modificadora del órgano. Este principio dinámico que se encuentra en todo ser viviente, esta esencia suya en verdad privativa, que lo distingue es, sin duda *"la transformación del mundo en alimento"*.[19] Nutrirse es vivir. Y en esto reside precisamente su sentido, pues "la vida es una finalidad inmanente de *acaparamiento*".[20] No podemos concebir al más sabio filósofo del mundo explicando la naturaleza de los órganos sin recurrir a la noción de finalidad intrínseca de acaparamiento.

[19] *La existencia como economía, como desinterés y como caridad.* Ediciones México Moderno, México, 1919, p. 23.

[20] *Ibid.*, p. 24.

La nutrición, pues, como acaparamiento o aprovechamiento consiste en "asimilar y disimilar sustancia exterior, *transformar el ambiente material en propiedad* —ad similare— y crecer en consecuencia".[21] El edificio orgánico es asiento de un perpetuo movimiento nutritivo que no deja descansar parte alguna; cada una de ellas se alimenta del medio que la rodea y arroja a él sus detritus y su elaboración. Este cambio molecular nos lo podemos representar, siguiendo a Claudio Bernard, como una corriente continua de materia que atraviesa el organismo renovándolo en su sustancia y conservándolo, por lo menos algún tiempo, en su forma. Este palpitar rítmico y perenne puede sintetizarse en la ecuación, que denominó Le Dantec, de la vida elemental, que es, también, la ecuación elemental de la vida:

$$a + Q = la + R$$

En esta fórmula "a" es un ser viviente, "Q" significa el conjunto de sustancias que actúan en la reacción, es decir, el medio externo, el alimento, "la" es el sujeto con lo asimilado en la reacción y "R" expresa las sustancias químicas diversas de las que completan la cantidad que intervino en la reacción, esto es, el residuo. Lo que queda en definitiva después de ese movimiento es "la", el sujeto renovado en sustancia y forma dispuesto nuevamente a llevar a cabo idéntica reacción.

Ningún cuerpo no vivo realiza la función de la vida elemental, toda sustancia sin vida al reaccionar químicamente se destruye así:

$$A + B = C$$

La vida es, pues, alimento, y alimentarse es luchar, ya que el organismo para subsistir hace propio lo ajeno; a lo interte y a lo vivo les impone su sello y para lograrlo tiene que vencer su resistencia o morir.

Del alimento dependen las funciones esenciales del organismo: el crecimiento y la reproducción. "Nutrirse —sigue diciendo Caso— es luchar para sí. *Crecer es capitalizar el botín; enriquecerse con la expoliación*".[22] Éste es un hecho indudable, sólo el que se alimenta puede crecer, o mejor, sólo la sobrealimentación produce el crecimiento que, por ser capitalización, siempre se realiza a expensas de los demás.

De aquí desprende Caso una reflexión capital en su pensa-

21 *Ibid.*, p. 25.
22 *Ibid.*, p. 29.

miento, y que es menester retengamos en la memoria: "*Hay un principio metafísico —hipotheses fingo,* dice—, *una energía diversa de las fisicoquímicas que actúa en el mundo formando el torbellino de la vida. Pero este principio, impenetrable a la inteligencia, es evidente para la intuición. Es el egoísmo, inconciente en la bestia, es plenamente conciente en el hombre. El egoísmo explica indisolublemente la nutrición, el crecimiento y la reproducción.*" [23] Tal es la hipótesis metafísica de Antonio Caso; hay una corriente subterránea —accesible sólo a la intuición—, el egoísmo, la voluntad de poder que mueve todo el universo biológico; vegetales, animales y hombres, impulsados por su influjo, convierten este universo en campo de batalla, en una lucha en la que todo ser viviente puede ser representado esquemáticamente como un centro hacia donde todo converge, como un punto que se quiere apropiar del todo. Este egoísmo es pues, en definitiva, la esencia de la vida biológica, todo puede explicarse a partir de esa energía metafísica.

Aún la reproducción, continúa Caso, al ser considerada en el proceso elemental de la división celular directa, no resulta ser más que un desequilibrio por sobrealimentación, los simples fenómenos osmóticos y químicos al sobrecargar la unidad y célula originaria de alimentos asimilados con anterioridad la hacen dividirse y retoñar. El equilibrio móvil en que se sostiene todo organismo "se realiza sólo con la condición de expulsar de sí un nuevo ser que hará lo propio para mantener el propio equilibrio".[24] De esta manera vemos que la demasía vital del individuo engendra otros afines que vienen a disputarle el alimento, su propiedad. "El alimento, la lucha y la reproducción sostienen el inmenso engranaje de los seres vivientes. *El máximum de provecho con el míminum de esfuerzo, tal es la economía universal o el universo como economía.*" [25]

Y por último, para redondear su concepto de la vida biológica, Caso responde a dos preguntas, a saber: ¿Cuál es el corolario de la vida? y ¿cuál sería la moral construida con datos exclusivamente biológicos? A la primera cuestión replica así: "La muerte, inspiradora de la filosofía, según Schopenhauer, es el último corolario de la nutrición. Por virtud del crecimiento y la reproducción la vida manifiesta su ímpetu de dominio. Por medio de la muerte, galvaniza su sueño de perfecta posesión, *la*

[23] *Ibid.*, p. 29.
[24] *Ibid.*, p. 35.
[25] *Ibid.*, p. 37.

muerte es el último desarrollo de un ánimo de absoluta dominación." [26] El equilibrio móvil, no estable, tiende al único equilibrio perfecto, la muerte. El ser vivo, ya sea que gane la lucha o que la pierda, muere; es entonces la vida, en última instancia, la prosecución de la muerte. Y ésta es buena prueba de que no puede ser fin en sí.

En cuanto a un ideal moral construido con datos exclusivamente biológicos, sería éste: "la asimilación del mundo, el aprovechamiento universal para una economía individual, la digestión y la asimilación de la existencia entera. El ser no más biológico, omnívoro y omnipotente, transformaría en propiedad todo lo que no fuese él mismo; aprovecharía la realidad ambiente para la sempiterna prosperidad del protoplasma".[27] Por eso, "no hay más profundamente biológico, nada a este respecto más castizo que la tesis del inmoralismo anarquista de Max Stirner "El único y su propiedad". El ser viviente lo subordina todo a su economía; y, sintiéndose único (como retoño exclusivo que es de la existencia como economía) mira en el mundo entero su dominio, su propiedad fungible, su alimento".[28] De aquí que todas las filosofías imperialistas sean la apoteosis de la existencia como economía. "No contentamiento sino más poder" es el enunciado que las reúne a todas ellas. Pero en rigor este aforismo proclamado por el sofista alemán, puede modificarse así: "*No contentamiento sino más comer.* Esto es menos sublime, pero verdadero y real no obstante. La rapiña y la gula son idénticas. Definitivamente comer es consumar un acto de incalculable trascendencia." [29]

6. El sentido de la hipótesis metafísica

Hay que penetrar en el sentido de la hipótesis metafísica propuesta por Antonio Caso, ya que al considerar el egoísmo y la voluntad de poder como dinámica sustancial del universo biológico está cayendo, sin duda, en un antropomorfismo, está proyectando cualidades morales —humanas— sobre lo biológico. Para él el ser biológico tiene una finalidad intrínseca de acaparamiento, es decir, tiene como meta la satisfacción de su egoísmo; de este modo el universo biológico cobra un sentido moral aun-

26 *Ibid.*, p. 40.
27 *Ibid.*, p. 41.
28 *Ibid.*, p. 41.
29 *Ibid.*, p. 41.

que negativo. Sin embargo, no es ésta la única confusión en que incurre Caso, simplemente los conceptos de economía, de propiedad, de acaparamiento, que en toda ocasión deben servir para calificar fenómenos culturales,[30] son aplicados a fenómenos naturales como el alimento y el crecimiento. Es decir, Caso se sirve de categorías propiamente humanas para referirse al mundo natural y por ello, confunde ambos órdenes.

¿Por qué ha caído, pues, en un error que él mismo previene al afirmar que "ver en cada animal una especie de conciencia humana disminuida es una forma de animismo evidente, una curiosa fantasía retrospectiva del materialismo psicológico que pretende volvernos a la filosofía anterior a Demócrito"? [31] ¿Por qué echa mano de su instrumento más poderoso de conocimiento, la intuición, para confundir órdenes que son perfectamente delimitables? Lo cierto, pensamos, es que Caso al fundir el sector propiamente biológico con el sector humano ha querido enjuiciar no simplemente a todos los seres vivos sino fundamentalmente a los hombres, ha querido desarrollar —aun forzando el rigor filosófico— las enseñanzas metafísicas y morales que podían desprenderse de una etapa de nuestra historia, la misma que él ha calificado de "realismo ingenuo de la baja satisfacción de las necesidades biológicas". Del porfirismo, época en que "la industria, el comercio, el bien material, la riqueza económica, eran los desiderata humanos", se desprende la existencia como economía, como alimento; del sistema de gobierno que predicaba "poca política y mucha administración", que "prefería sistemáticamente el desarrollo de los factores económicos", que creía "que la riqueza es el solo asiento de los gobiernos fuertes", deja entrever como actitudes fundamentales el alimento y el crecimiento, la apropiación y la capitalización. Los hombres fuertes del porfirismo proponiéndose como ideal la satisfacción de sus propias necesidades biológicas se dedican a adquirir y a capitalizar, invaden el medio ambiente imponiéndole su sello, haciéndolo su propiedad —crean el latifundio. Pero esta adquisición no puede ser más que en detrimento de los demás, de los que por ser débiles pierden la lucha y desaparecen o bien quedan al servicio de los fuertes para su sempiterna prosperidad, por eso concluye

30 Véase a este respecto el libro de Caso en que define como culturales los conceptos económicos: *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico.* Ediciones Alba, México, 1936.

31 *La existencia...*, p. 31.

Caso: "la máxima utilidad nunca podrá fundamentar la mínima justicia".[32]

El porfirismo y el tipo de existencia universal que encarna son juzgados por Antonio Caso. La vida biológica posee en sí una contradicción que la destruye y la imposibilita para ser fin en sí, ya que no es sino la prosecución de la muerte; el ser vivo a fuerza de querer permanecer se anquilosa y muere, si es que antes no es asesinado por otros. Con ello tal parece que se está describiendo la trayectoria del gobierno de Porfirio Díaz; también él pretendió permanecer indefinidamente en el poder hasta que sobrevino la anquilosis y fue arrollado por otros que también reclamaban sus propiedades, sus tierras, su alimento. El porfirismo, como la existencia biológica, también entrañaba su pavorosa negación: la muerte.

Por otra parte, el afán de dominio sobre los demás no es nada sublime, sólo es un hambre voraz, inmensa; el hombre que domina, que adquiere, que capitaliza, sólo es un hombre que come; no el superhombre nietzscheano, sino el ridículo Sancho Panza es el que ha presidido los destinos de México durante treinta años.

El porfirismo resulta ser así la verdadera imagen de la existencia como economía. Sólo de este modo, enviando este mensaje, Caso justifica su casi intencional confusión de órdenes. El porfirismo ha inspirado al filósofo para buscar su verdadero sentido, y ha encontrado que es la expresión de una de las múltiples facetas que constituyen la realidad, pero esta faceta y esta su expresión son juzgadas, valoradas, y el fallo es negativo. Sin embargo, Caso no se detiene aquí, también va a juzgar esa posición filosófica, esa ciencia que habían enarbolado los hombres del porfirismo para justificar sus actitudes, va a someter al tamiz de su crítica al positivismo y a su teoría de la ciencia.

7. La forma más sutil del egoísmo

Para Antonio Caso la ley de la vida biológica es la misma ley del conocimiento científico, la ciencia es la forma más sutil del egoísmo, pues no es otra cosa que la economía del pensamiento. Al examinar la historia descubre el origen de esta concepción en la filosofía de Schopenhauer. Fue éste el primero que insistió en que el conocimiento está ocupado en servir a la voluntad; en el acto de conocimiento el hombre vulgar es incapaz de rebelarse a la voluntad y, por tanto, también lo es para efectuar

32 *Nuevos discursos...*, p. 36.

una apercepción desinteresada que es la verdadera contemplación; siempre "busca con rapidez el concepto en que podrá incluir todo aquello que a él se ofrece, como el perezoso busca una silla, después de lo cual no vuelve a preocuparse por ello".[33]

La teoría es clara y profunda, dice Caso, se trata de la utilidad, de la comodidad como criterio de la verdad; la noción, añade, "es un resumen práctico, una relación de las cosas entre sí",[34] no se contrae a un solo objeto, sino que busca abarcar muchos para realizar el mínimo esfuerzo con el mayor provecho. Por eso, indirectamente es la ciencia tan vital como la vida, o más bien, "es la vida misma que piensa en sus posibilidades del mañana. El positivismo lo enseñó: saber para prever, prever para obrar".[35]

En este querer encerrar el mayor número de hechos posibles dentro del menor número de conceptos posibles también, la ciencia y la lógica tratan de detener el devenir vital, el movimiento, y por la misma rigidez de sus conceptos sólo manejan ideas momias, rellenas de paja —según lo advierte Nietzsche—. El supremo error de la filosofía y de la ciencia, pues, es pretender paralizar el devenir; sus arquetipos incorruptibles, los moldes eternos estallan, se desvanecen como ilusiones al enfrentarse con el torrente continuo de la realidad. De Parménides a Kant toda filosofía es una negación de la vida. Sin embargo, a pesar de los espejismos nada queda fuera del devenir, hay que demostrarle al intelectualismo que aún la razón tiene historia aunque parezca detenerla en el acto mismo de conocimiento, pues *"no es la inteligencia adulta y perfecta, pero misteriosa en sí, la que nos explica el mundo, sino la evolución universal la que nos enseña qué es la razón. La inteligencia es uno de los frutos de la vida."* [36]

De lo anterior podemos desprender algunas consideraciones que nos permiten entrever la gran crítica que implícitamente hace Caso a la teoría del conocimiento del positivismo, a pesar de que la considera correcta. Al contrario de todo idealismo, piensa con Bergson que no es la razón la que organiza una explicación científica de la realidad de acuerdo con determinados cánones privativos de ella misma, sino al revés, el mundo, el devenir, la crean y la modelan; la razón es un producto de la vida, una prolongación de la existencia biológica. Pero pre-

[33] Schopenhauer citado por Caso: *La existencia...*, p. 51.
[34] *La existencia...*, p. 52.
[35] *Ibid.*, p. 52.
[36] *Ibid.*, p. 55.

cisamente por esto, la razón no puede conocer la realidad tal cual es, y lo que es peor todavía, no puede conocer la esencia de la vida biológica de la cual es producto porque su ley se lo impide. *Y ésta es la suprema paradoja y la suprema contradicción del positivismo y de la ciencia positiva; la razón es ciega por su propio egoísmo; por cumplir con la esencia de la vida biológica, por economizar abstrayendo no puede conocer esa misma esencia.* Para comprender con más claridad esto recordemos un párrafo de Caso subrayado por nosotros a propósito, en el que al hablar de la voluntad de poder y del egoísmo como motores del universo biológico, dice: "este principio, impenetrable a la inteligencia, es evidente para la intuición". Al ser la esencia biológica accesible tan sólo a una intuición que no es racional ni científica como lo veremos más adelante, no lo es a su propio órgano de conocimiento, la razón, y aún más todavía, la imposibilita para conocer toda realidad en sí, sirviendo sólo como útil, como instrumento al servicio de la comodidad.

La primera gran contradicción de la existencia biológica, según lo señalamos, era que en sí entrañaba su propia muerte; ahora, la segunda radica en que su órgano de conocimiento, por su propia naturaleza, se engaña, no puede conocer sino ideas momias, ideas muertas. Las ciencias sólo son "ordenamientos de conceptos abstractos que nos hacen pensar y hablar cómodamente las cosas. El ideal de las ciencias es reducirse a la Ciencia, a una disciplina única; y el ideal de la ciencia única es reducirse a una verdad. Ideal económico si lo hay, egoísmo refinado y sutilísimo que sus adeptos erigen en doctrina filosófica monista y decoran con epítetos de desinterés y entusiasmo".[37]

En la evolución de su pensamiento Antonio Caso se vio obligado a reafirmar el principio económico del conocimiento ante los ataques que a esta concepción dirigió el ilustre filósofo Edmund Husserl. Mas no sólo se vio obligado a reafirmarlo, sino a precisarlo también para estar a la altura del rigor del crítico. A pesar de aprobar entusiastamente el deslinde que hace Husserl entre lo lógico y lo psicológico, Caso insiste en que el principio del menor esfuerzo es un principio lógico, ya que en el conocimiento no son dos los órdenes como lo afirma Husserl, sino tres, a saber: el orden fáctico, el orden eidético y el orden del ideal.

El orden eidético o ideal no es reductible al orden del ideal porque implica la noción de voluntad, mientras que el orden

[37] *Ibid.*, p. 61.

del ideal puro no la implica. Esto es, el orden del ideal no es en el conocer el proceso de reducir a ideas un objeto conocido, sino, en todo caso, el querer conocer algo de alguna manera. Por eso los ideales son siempre la síntesis de las ideas con la voluntad.

Ahora bien, hay varias clases de voluntades, "para nosotros —dice Caso—, el principio económico del conocimiento es la expresión justa de la voluntad de conocer".[38] Por eso, el ideal es también un principio *a priori* del conocimiento, pues si, según Husserl, la esencia de la explicación es comprender el objeto de conocimiento con el menor número de supuestos, ni el orden fáctico ni el eidético lo esclarecen, necesariamente hay que sumar al conocimiento puro la noción de la voluntad que quiere conocer lo más posible con el menor número de supuestos. Así, este principio debe incluirse en la lógica al lado de los principios de identidad, de contradicción y del de la exclusión del término medio. Y aunque el filósofo alemán no quiera admitir este principio lo implica en sus resultados, porque "piensa en una ciencia sin supuestos que se fundamente exclusivamente sobre el *ego cogitans.* Esto es, quiere reducir al minimum posible la totalidad pensable".[39]

Es fácil notar cómo Antonio Caso, para juzgar aquella ciencia detrás de la cual se habían resguardado los hombres del porfirismo, "los científicos", se coloca en un punto de vista muy particular. A pesar de que por un lado adopta la lógica pura de Husserl, por otro sigue sosteniendo como verdadero el principio esencial de la epistemología psicologista del positivismo; hay que notar en todo esto, decimos, que al introducir el principio del menor esfuerzo dentro de la estructura *a priori* del conocimiento, *le da la oportunidad de juzgarlo moralmente; querer conocer lo más posible con el menor esfuerzo posible es un ideal egoísta, si los hay. La ciencia como prolongación de la existencia biológica, como fruto de la vida, es la forma más sutil del egoísmo.*

Lo que en realidad está haciendo Caso es enjuiciar al positivismo y a su teoría de la ciencia como teoría pedagógica y como doctrina moral. Este egoísmo refinado había sido infiltrado en México en las mentes de muchas generaciones por la educación positivista, pero el examen de ella le permite exclamar ahora que "un pueblo que se educa no más en la ciencia es un pueblo sin entusiasmo, sin ideales".[40] Según hemos visto ya, la ciencia

38 *La filosofía de Husserl.* Imprenta Moderna, México, 1934, p. 33.
39 *Ibid.*, p. 41.
40 *Discursos...*, p. 222.

es ciega en definitiva, no conoce lo que es la realidad en sí y menos todavía puede ensanchar el horizonte proponiendo ideales congruentes, no puede elevarse sobre el suelo de la existencia biológica. Al plomo le faltan las alas y ya se ha dicho: "Alas y plomo han de tener pueblos y hombres." La educación positiva es mala no porque no deban aprenderse las ciencias, sino porque no permite divisar otras formas de existencia distintas de la económica. Así, por ejemplo, mientras la ciencia es "puro egoísmo... el arte educa al espíritu en la despreocupación de uno mismo, en la proyección del alma al exterior, en la contemplación desinteresada de la existencia".[41] Hay, pues, otras formas de existencia que el pueblo mexicano debe conocer y practicar. "*Aprendamos en buena hora* —dice Caso— *y enseñemos en nuestras escuelas el mejor aprovechamiento de la existencia; pero recordemos constantemente a la juventud que hay algo superior a la existencia como economía y es la existencia como desinterés y como caridad.*" [42]

41 *Ibid.*, p. 222.
42 *Ibid.*, p. 224.

III. LA EXISTENCIA COMO DESINTERÉS

8. Ontología y liberación

¿En qué consisten esas dos formas de vida superiores a la económica que deben mostrarse a la juventud para ampliar su horizonte? Esta cuestión es importante porque es indudable que para Caso la existencia como desinterés y como caridad son dos formas de vida que completan la humanidad del hombre. El mexicano debe saber, para completar su humanidad, que la actividad biológica —la guerra y la ciencia— no es la única actividad posible, que no todo puede explicarse por la ley del menor esfuerzo, que existen actividades más nobles y más valiosas que lo diferencian en el género y lo definen como hombre.

En el capítulo anterior ya Caso ha hecho notar este ensanchamiento de la existencia al advertir que es propio de los animales superiores una actividad que no redunda en beneficio de la economía individual: el juego. Sólo aquellos animales que tienen la capacidad de reunir un caudal mayor de energía del que necesitan para vivir, juegan; por ello, el juego es un despilfarro de lo que se tiene de sobra, pero actividad animal al fin, es casi siempre un remedo de lucha o una preparación para la lucha. Sin embargo, este despilfarro aparente preludia a la existencia como desinterés, esto es, a la actividad artística.

Es maravilloso en efecto, e inexplicable por las leyes de la vida biológica, cómo el hombre, animal superior más ávido que ninguno de poderío, se detenga a contemplar aquello que más juiciosamente hubiera servido para desarrollarlo y nutrirlo. "La economía del esfuerzo no puede explicar este desinterés innato, que dice Bergson, desinterés e individualidad artística humilde o genial. El arte cotejado con el imperativo del menor esfuerzo parece un despilfarro chocante, una antítesis violenta y arcana." [43] El arte es inútil, superfluo, algo así como un gran juego para el que lo mira con un criterio biológico. Sin embargo, para Caso es mucho más, tiene una mayor significación; los artistas "impelidos por un resorte oculto que los relaciona secretamente con las cosas, se hacen cómplices de ellas, las pintan, las esculpen o las

[43] *La existencia...*, p. 87. Sobre este mismo tema consúltense también *Dramma per Musica*. Editorial Cultura, tomo XII, México, 1920, y los *Principios de estética*.

expresan tan naturalmente como los otros hombres las aprovechan. *En esta divina complicidad con el ser de cada cosa o ente estriba el arte. Ella es el secreto de la intuición estética. La propia intuición.*" A través de esta intuición "las cosas y los seres se ven entonces no para cumplir fines prácticos ni teóricos, sino en su propia naturaleza para contemplarlos en sí mismos, mejor aún, por contemplarlos. *Son como se ven*". Así, "*toda ontología filosófica principia en la estética*".[44]

Aquí es necesario hacer notar que mientras la razón siendo un producto de la vida biológica no puede conocer su esencia por cumplir con la ley que ella misma prescribe, aquélla es descubierta precisamente por una actividad que no es egoísta: la intuición; recordemos nuevamente el párrafo: "este principio [el egoísmo, la voluntad de poder] impenetrable a la inteligencia *es evidente para la intuición*". Y de aquí surge una nueva paradoja, pues siendo ésta identificación con las cosas mismas, "divina complicidad", el hombre que intuitivamente descubre la esencia de la vida biológica a la vez que está identificado, que es cómplice de ella, no está efectuando un acto egoísta, está fuera de la corriente vital. El hombre que se afana por dominar el mundo utiliza su razón para aprehenderlo, pero éste se le escapa; sin embargo, cuando deja de quererlo, cuando lo contempla sin más, entonces se le presenta tal como es. En tanto el hombre no pone por delante sus intereses egoístas, en tanto no actúa sobre el mundo, éste se le entrega revelándole su verdadera naturaleza y los problemas que ella encierra. Sólo por medio de la intuición desinteresada se descubre que el mundo biológico es egoísmo, se le puede reconocer su justo valor y, al mismo tiempo, puede entreverse un estadio superior de la existencia.

La intuición, actitud existencial como el razonar, forma de vida desinteresada, no resulta ser otra cosa que las alas del ideal, pues mientras se ha vivido la vida no se ha sabido qué es; ahora, por medio de la intuición, nos liberamos del mundo biológico, nos elevamos y conocemos horizontes más amplios. Por eso Caso afirma del arte que es una especie menor de liberación mística que no tiene por objeto el bien.

44 *La existencia...*, p. 90. Además, los distintos aspectos del concepto de intuición en Antonio Caso pueden verse en su libro *Problemas filosóficos*. Ediciones Porrúa, México, 1915.

9. El punto neutro de la existencia

La intuición artística como actitud vital o existencial, a pesar de identificar "misteriosamente" al individuo con el objeto intuido es "un divino punto neutro de la existencia", pues la órbita de la belleza se nos aparece siempre "como una esfera intermedia entre el egoísmo vital y el altruismo heroico", el combate, el triunfo, la derrota, el bien y el mal... todo puede ser visto desinteresadamente por el arte, el arte todo lo sitúa en plano de apaciguamiento, *"ahí no hay sino paz"*.[45] En efecto, el hombre que contempla desinteresadamente las cosas se sitúa fuera del mundo, en punto neutro, y a pesar de percibir con toda claridad lo que queda allí abajo, la lucha, la muerte, el bien y el mal, se mantiene en paz, en un "divino apaciguamiento". Mas no sólo queda en paz, sino también libre; "cesa de querer un instante, cesan de precipitarse unas sobre otras las ondas movedizas y locas de su egoísmo, sus deseos insaciables, tumultuosos, y en ese momento es libre y feliz".[46] La existencia fuera del mundo, pacífica y libre, es instantánea, es un momento de reposo en la brega por la existencia, resulta ser inacción y por ello mismo contemplación, pues es menester dejar de actuar momentáneamente para poder ver, para tomar conciencia de lo que se es y de lo que se debe ser, de aquí que la intuición, el sentimiento de lo sublime sea el antecedente más próximo de la actividad moral.

Sin embargo, puede verse cómo Caso juzga también a la vida artística desde un punto de vista moral. Así como el juego tiene mucho de arte, el arte —a pesar de que antes se ha dicho que es indiferente al bien y al mal— tiene un carácter moral: "Nótese desde luego —dice Caso— lo que podría llamarse su carácter ético, su sentido moral. La lucha, en lo sublime, está entre la vida que quiere conservarse por encima de todo y la intuición que se cumple en razón de su desinterés innato de que habla Bergson. Es el conflicto entre el utilitarismo subjetivo y el idealismo ingénito; el choque de dos formas de existencia que tiene por teatro la conciencia humana." [47]

El sentido moral de la existencia desinteresada reside, pues, en la lucha que sostiene con otra forma de vida; si la vida artís-

[45] *La existencia...*, 2ª ed., S.E.P., Serie Cultura Mexicana, México, 1943, p. 127.
[46] *Ibid.*, p. 91.
[47] *Ibid.*, p. 98.

tica es apacible, esos momentos de sin igual tranquilidad son arrebatados por el hombre en férrea lucha contra la existencia biológica; la toma de conciencia que supone la intuición y la lucha que la hace posible recuerdan —de acuerdo con nuestro punto de vista interpretativo— que para Caso la Revolución, como superación de la etapa positiva, biológica, es "una gran crisis capaz de hacer sanar destruyendo y que ayuda a vivir y salva por medio del dolor que es la gran fuente moral de todas las redenciones verdaderas". Para Caso, decíamos, la Revolución es una catarsis en la que librados de un orden falso y nocivo que pretendía deformarnos y limitarnos, tendíamos la vista hacia adelante para saber lo que debíamos hacer. Y así como antes identificamos el porfirismo con la existencia económica, ahora podemos preguntarnos si no es la existencia desinteresada un acto violento, catártico en el que tomando conciencia, por medio de la lucha y la contemplación, de nuestra vida egoísta, dolorosa y miserable, podemos también entrever un estado superior más valioso aún que la propia existencia desinteresada.

Para poder hacer esta identificación Caso ha incurrido, según lo hemos venido haciendo notar, en un gran número de contradicciones y errores técnicos, no importándole, como él mismo dice, que algunos intelectualistas lo encuentran ayuno de espíritu crítico. Por otra parte, se ha servido de las teorías elaboradas por otros filósofos, pero adaptándolas a lo que quiere decir; lo mismo sucede ahora con la doctrina schopenhaueriana y bergsoniana del desinterés vital; Caso insiste en que esta actitud desinteresada es asequible a todo hombre y no sólo a unos cuantos, por eso dice: "si suprimimos el tono aristocrático de la afirmación de ese filósofo y se recuerda que esta virginidad espiritual de que habla Bergson es el verdadero tesoro de los humildes... patrimonio de cultos e incultos, de antiguos y modernos... si se recuerda que, como creador o imitador, como actor o admirador, como artista o como público, grande o pequeño, fuerte o débil, el hombre no ha sido jamás por completo el hombre vulgar de que habla Schopenhauer, recluido en su plena subjetividad, en su animalidad absoluta, habrá que confesar la tesis [del desinterés] y que suscribirla con la sola limitación indicada como afirmación de la verdad estética". No se dividen los hombres en bestias y superhombres, sino que hay una gradación inmensa del humilde al genial, "pero cada quien es dueño de levantar la cabeza sobre el cuerpo... para emplear el espíritu en la contemplación estética, en vez de inclinarlo hacia

la tierra en busca perdurable del sustento como lo hacen los animales".[48]

El ideal aristocrático de Schopenhauer y Bergson es convertido por Caso en un ideal democrático, social; la existencia desinteresada que se recomienda a la juventud de un país es una actitud al alcance de todos; todo hombre, en un momento dado, puede alcanzar esos instantes de conciencia que suponen el desinterés, porque en definitiva éste es más que una posibilidad del hombre, es una de las facetas de su propio ser. Si limitamos al hombre como ser biológico, estamos limitando no sólo sus posibilidades sino también su ser. De ahí que si a la juventud mexicana, antes limitada a la sola existencia económica, se le recomienda practicar el desinterés y la caridad, se le está proponiendo practicar su ser hombres, su ser hombres completos, absolutos. Los positivistas pensaron, dice Caso, que podía acabarse con formas de vida como el arte y la religión; ahora que hemos ensanchado nuestra conciencia vemos que no hay que preocuparse, "pueril sería temer que la humanidad dejara de ser humana en toda la extensión del amplísimo vocablo. Hoy como el primer día, los hombres cumplimos nuestro destino por los cuatro rumbos cardinales del espíritu".[49]

[48] *Ibid.*, p. 96.
[49] *Ibid.*, p. 99.

IV. LA EXISTENCIA COMO CARIDAD

10. El desideratum de lo humano

La tercera y más valiosa de las formas de existencia que puede producir el hombre es la existencia como caridad, la vida como vida moral. No puede ésta, dice Caso, "fundarse en la biología individual ni social; y, sin embargo, urge fundarla porque el dolor está aquí con nosotros y pide urgente alivio a la inteligencia y al corazón".[50]

Puede verse, pues, cómo esta tercera fase de la filosofía de Antonio Caso responde, más que a una necesidad metódica o lógica, a una circunstancia que plantea un problema de urgente resolución: la existencia del dolor. La caridad es la respuesta a ese problema; el desinterés, la intuición ontológica, ha revelado al hombre las dolorosas contradicciones que implica la vida biológica. Por eso el cristiano dice que el dolor no es más que egoísmo —vida biológica— y haciendo desaparecer el egoísmo se suprime el dolor. Pero al plantear así el problema propone la solución que ya ha entrevisto: al negar el dolor y el egoísmo los suplanta con una experiencia nueva y totalmente contraria, la caridad; no niega por negar, sino para afirmar una superior afirmación. De ahí que si la caridad es todo lo contrario al egoísmo bien puede ser ésta su fórmula: *"sacrificio = máximum de esfuerzo con mínimum de provecho"*.

"El bien —lo caracteriza el filósofo— no es un imperativo, una ley de la razón como lo pensó Kant, sino un *entusiasmo,* no manda, nunca manda, *inspira.* No impone, no viene de fuera, brota de la conciencia íntima, del sentimiento que afianza sus raíces en las profundidades de la existencia espiritual. Es una música que subyuga y encanta, fácil, *espontáneo, íntimo, lo más íntimo del alma.* No es creación ni de la razón pura ni de la vida exterior; no se induce, ni se deduce, ni se acata: *se crea.*" [51]

Es menester reflexionar sobre esto último, pues ni en la existencia biológica por obedecer a la ley económica inflexible que *viene de fuera,* que es *impuesta,* ni en la existencia desinteresada por ser un punto neutro, por ser *inacción,* el hombre ad-

50 *Ibid.,* p. 109.
51 *Ibid.,* p. 111.

quiere la capacidad creadora. Sólo en la existencia caritativa se revela esta su capacidad; y esto, en primer término, porque no es contemplación, *sino acción, realización del ideal,* y en segundo, porque esta acción no se nutre ni es causada por la exterioridad sino que es original, *originada en la interioridad. La acción al nutrirse en la profundidad del sujeto que actúa resulta una creación;* la creación es, pues, un dar a la exterioridad lo más profundo, lo más original de la individualidad. Así también, el egoísmo es dependencia porque no da, recibe, y la caridad independencia porque no recibe sino da. "La caridad consiste en salirse de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento." [52] "Para ello hay que ser *fuerte,* personal, *uno mismo* que diría Ibsen. El débil no puede ser cristiano sino en la medida de su propósito de ser fuerte para ofrecerse como centro de acción caritativa. Virtud débil es contradicción." [53]

Tenemos que concluir entonces que la caridad es el desideratum de lo humano; al realizarla el hombre está cumpliendo con su humanidad, con lo más propiamente humano. La caridad supone una serie de actitudes que no se encuentran en las demás formas de existencia; es, antes que todo, el vencimiento del dolor, la derrota de la existencia biológica; y al ser contradicción del egoísmo, al ser rebeldía del hombre contra una ley que lo deforma, la caridad también es libertad, mas no una libertad a la manera de la que se logra en la existencia desinteresada que consiste en un zafarse del mundo, en un no comprometerse como dirían los filósofos contemporáneos, sino que es una libertad en el mundo, una libertad en la acción, la suprema y verdadera libertad. Con ella aparece también el poder creador que es una entrega de la interioridad a la exterioridad, es una donación espontánea de la originalidad, de la individualidad al mundo exterior; la caridad como libertad y creación supone necesariamente la individualidad, la originalidad. Pero hay que hacer notar que libertad, creación y originalidad implican, a su vez, un mundo donde se prueban, donde adquieren realidad. Si el egoísmo es una tendencia a la particularidad, una tendencia a reducir el mundo al individuo, y si por ello el hombre egoísta se confunde con el mundo biológico borrando así su ser hombre; y si la caridad es una tendencia del hombre hacia el mundo, hacia los demás, una tendencia que implica la originalidad,

[52] *Ibid.,* p. 112.
[53] *Ibid.,* p. 113.

entonces la originalidad consiste en una tendencia hacia la universalidad conservando siempre la diferencia que existe entre lo individual y lo universal. El puro egoísmo que aparentemente debería determinar al hombre como individuo frente a todo lo demás, lo confunde en realidad con otros seres borrando su individualidad; y la caridad que por ser una donación aparentemente debería diluir la individualidad de quien la practica, en realidad es la que determina al hombre como individuo. La caridad siempre supone una diferencia entre individuo y mundo y el egoísmo supone la absorción del individuo por el mundo, la confusión entre individuo y mundo.

Pero todavía hay más; no es la moral cristiana, sigue diciendo Caso, una moral de débiles tal como lo advirtió Nietzsche, pues si generalmente cuando se trata de caridad se piensa en el débil que la recibe, no se considera "la explosión de fuerza que implica el sentimiento de caridad al vencer las resistencias del egoísmo y brotar del alma del fuerte".[54]

Y por último, a más de ser fuerza, por ser la caridad una acción también es la suprema verdad. "No tendréis nunca —dice Caso— la intuición del orden que se opone a la vida biológica, no entenderéis la existencia en su profunda riqueza, la mutilaréis sin remedio si no sois caritativos, hay que *vivir* las intuiciones fundamentales. El que no se sacrifica no *entiende* el mundo total ni es posible explicárselo." [55] *"La verdad suprema no está en la inteligencia sino en la acción."* [56]

Es necesario hacer notar cómo, una vez más, Caso rectifica sus puntos de vista. En la existencia como caridad delimita con trazos más fuertes y decisivos lo que en la existencia como desinterés había esbozado débilmente. La libertad que se alcanza en la actividad desinteresada no es una libertad auténtica ni la más verdadera; la autodeterminación del hombre que ahí se propone no es la más real ni la más completa; la fuerza de que se hace uso para arrancar al egoísmo unos instantes de desinterés no es de la misma calidad de la que se hace uso en el acto caritativo; así también, las verdades que se conocen en la actividad desinteresada como intuición ontológica no son las supremas verdades, pues no es en la contemplación sino en la acción donde se alcanzan; sin la acción mutilamos sin remedio la mejor forma de la existencia. Por eso, más que con la existencia

54 *Ibid.*, p. 113.
55 *Ibid.*, p. 118.
56 *Dramma per Musica*, p. 47.

desinteresada, la existencia como caridad tiene muchas semejanzas con la existencia económica, sólo que parecen ser la positiva y la negativa de una misma fotografía. En tanto la caridad es una actividad que vence al dolor, el egoísmo es el triunfo del dolor y la muerte; en tanto la caridad es libertad, el egoísmo es sujeción a la ley; en tanto la caridad es creación que supone individualidad, el egoísmo es participación de un principio que supone la indefinición del individuo; en tanto la caridad es explosión de fuerza que vence a la ley económica, el egoísmo es debilidad que se deja llevar por ella; y, a pesar de que también en la ciencia egoísta la verdad es una acción que refleja todo su mundo, resulta acaparamiento, suprema falsedad, mientras que la caridad es suprema verdad.

11. La existencia como beatitud

Al exponer la existencia como caridad no piensa ya Caso en una demostración lógica de esta forma de vida, lo único que pide es que se practique; al que no practica la caridad no es posible demostrársela ni explicársela. Lo único que cabe, pues, es esperarla. Si antes ha existido el bien, dice, podemos tener la esperanza de que se repetirá; el bien es el objeto de la esperanza, un conocimicnto superior al socrático. A través de la esperanza —un esperar algo que puede suceder o no—, empero, podemos vislumbrar una cuarta forma de existencia: la existencia como beatitud.

La caridad, si bien actúa sobre el mundo biológico y éste le sirve de sustentáculo, no se origina en él; el egoísmo no puede engendrar el altruismo, no puede ser su causa, y es tan evidente esta radical separación que si alguna vez se ha querido reducir la caridad al egoísmo, nunca se ha pretendido reducir el egoísmo a la caridad. El orden de la caridad es independiente del orden del egoísmo.

Entonces, cuando desaparezca el orden físico según nos lo anuncia la ley de la degradación de la materia de Carnot, cuando desaparezca el orden biológico, como podemos colegirlo por sus contradicciones intrínsecas, "sólo el bien quizás (este quizás es el significado metafísico de la esperanza) cuando ya no tenga dolor que calmar ni individuo que redimir, cuando cese su fin terreno, persistirá en un nuevo orden, no como ánimo de renunciación sino como vida espiritual pura, libre, única. Será

beatitud",[57] esto es, "el bien gozándose a sí mismo, sintiéndose único, dueño absoluto de la existencia".[58]

Pero esto está todavía demasiado lejano y aun es posible que no suceda, el paraíso de los beatos es apenas una esperanza, algo que puede o no ocurrir, mientras que lo urgente, lo inmediato, lo que se nos está pidiendo luego, es la negación de lo biológico. Por eso Caso expresa una exigencia igualmente inmediata y perentoria: "Lector: lo que aquí se dice es sólo filosofía, y la filosofía es un interés de conocimiento. La caridad es acción. Ve y comete actos de caridad." [59] Este mensaje no está dirigido sólo a los intelectuales contemplativos, a los sempiternos buscadores del "mediador plástico", como decía Sierra, para quienes es un reproche, sino también al hombre vulgar, al pueblo; Caso en un supremo esfuerzo por salirse del pellejo del filósofo, del ámbito de la pura teoría, rechaza lo que ha escrito y dice: "Al pueblo no puede ofrecerse como norma de acción tratados abstrusos de filosofía; pero sí es posible mostrarle que los hombres superiores son quienes mejor han realizado la naturaleza humana. Los héroes, los mártires, los santos, son más hombres que los demás. Si queréis realizar lo intrínseco de la humanidad, obrad como ellos. Sed a vuestra vez, santos místicos y héroes." [60]

La filosofía de Antonio Caso partiendo del terreno de la acción biológica y elevándose hasta el paraíso de los beatos ha venido, tratando de sobrepasar la teoría, a resolverse en la acción. Y si esta acción caritativa es lo intrínseco de lo humano, a aquellos a quienes se les recomienda, se les está diciendo que superen una etapa en la cual se han alejado demasiado de esa su humanidad, y se lancen a realizar —no a teorizar— el ser propio del hombre.

57 *La existencia...*, p. 140 s.
58 *Ibid.*, p. 142.
59 *Ibid.*, p. 130.
60 *Discursos...*, p. 240.

V. LOS TRES ESTADOS EN LA FILOSOFÍA DE ANTONIO CASO

12. Sentido y trayectoria de la filosofía de Caso

Es menester que nuevamente volvamos sobre lo visto para poder comprender en forma sintética el significado y la trayectoria de la filosofía de Antonio Caso, una vez examinada en detalle.

Dijimos que la obra de Caso se dividía en dos grandes partes, una en la que se refería a los problemas que planteaba la realidad mexicana en su momento, y otra en que se ocupaba de los problemas de la filosofía en general. A través de nuestro ensayo hemos tenido la oportunidad de comprobar que en realidad ambas partes forman una sola porque responden a una misma problemática: la problemática que presenta la circunstancia mexicana. Sin embargo, al hacer la división, tuvimos presente que en tanto una plantea los problemas en forma particular, es decir, adscribiéndolos a la circunstancia que los hace patentes, la otra plantea esos mismos particulares problemas pero en forma general, universal, esto es, filosófica; en esta segunda parte, las soluciones que se proponen son válidas para todo hombre en todo lugar.

Nos preguntamos también por la justificación teórica de este universalizar nuestros problemas, sin encontrar en su obra una respuesta satisfactoria, tan sólo un afán de universalización propio de los principales filósofos mexicanos de este siglo. Sin embargo —creemos que el lector lo ha advertido ya—, al exponer la obra de Caso hemos encontrado en algunas ocasiones la afirmación de que el mexicano ha encarnado o debe encarnar formas de existir universales, y con esto, al parecer, la problemática y la solución de que hablamos no se universalizan, sino que se particularizan solamente. Ahora bien, Caso, en efecto, más de una vez hace semejantes afirmaciones, pero por nuestra parte, podemos decir ya que el origen real de su doctrina filosófica está en los problemas de México, en tanto que en su teoría México encarna formas de existir universales; para hacer semejante afirmación no nos basamos en la cronología de las obras del filósofo, sino en ese hilo conductor que él mismo nos ha autorizado para buscar en su doctrina. Éste, pensamos, dado que la realidad se le presenta como una multitud de problemas no reductibles a sistema, sólo puede encontrarse en el criterio con el cual elige

sus problemas; y para Caso la solución a las cuestiones morales es más urgente que la solución a las cuestiones cosmológicas; antes de saber qué es la vida necesitamos primero saber cómo es bueno vivir. De ahí que las tres formas de existencia que propone sean juzgadas desde un punto de vista ético; aun la epistemología positivista sobrepuesta a la epistemología husserliana es tachada de egoísta, esto es, vista a través de conceptos éticos; el desinterés que por ser un punto neutro en la existencia indiferente al bien y al mal debía estar fuera del ámbito moral, al obtenerse a base de una lucha adquiere sentido moral. Y para Caso lo moral —lo bueno y lo malo— es sinónimo de la acción del individuo. En definitiva las tres formas de existencia son tres formas de acción del hombre, y esto pide y justifica la comparación entre los tres estados alcanzados por México en su trayectoria histórica y los tres estadios preconizados por la filosofía, si se adecúan el aserto sobre el origen de esta última parte estará plenamente comprobado.

La comparación pedida, que en cierto modo hemos venido efectuando en la exposición, nos hace ver que el porfirismo origina y encarna —en el doble sentido señalado— la existencia como economía; podría objetarse que ésta se refiere al mundo biológico y no sólo al hombre, pero ya hemos visto cómo Caso echa mano de su instrumento más poderoso de conocimiento, la intuición, para confundir ambos órdenes; lo biológico es egoísmo y voluntad de poder, al afirmar esto se están proyectando cualidades humanas en entes que no lo son. Y ya con la sola designación de economía se está calificando un fenómeno natural, el alimento, con una designación cultural.

Por otra parte, el positivismo, identificado con el porfirismo, es un sanchismo ciego, un estar a ras del suelo, un no comprender lo que sucede ni lo que debe suceder. Por eso se le opone el concepto de las civilizaciones y los pueblos inteligentes que conscientes de lo que son poseen un ideal congruente a realizar. Pero así como el positivismo porfiriano no conoce su propia realidad, imitando irreflexiva e incongruentemente lo que viene de fuera, lo extraño, el órgano de conocimiento de la existencia biológica, la razón, es impotente para conocer la esencia misma de la vida biológica, en verdad, no conoce nada en sí porque obedece a la ley del menor esfuerzo que le impone el mundo del cual forma parte. El positivismo y la razón biológica son igualmente ciegos ante su propia realidad.

La solución positivista es extraña al pueblo mexicano que

la ha adoptado, y por no ser propia, por no ser abstraída de la realidad mexicana, lo deforma, lo descasta como también dice Alfonso Reyes; el positivismo no responde al auténtico modo de ser del mexicano. Así también, el hombre que encarna la esencia de la vida biológica es deformado en su humanidad, pues lo intrínsecamente humano se alcanza sólo en el desinterés y la caridad. De este modo el positivismo deforma la manera propia de ser del mexicano y el egoísmo biológico deforma la manera propia de ser del hombre. El positivismo mexicano es la imagen de la tiranía, todos los hombres están a merced de unos cuantos, y éstos, a su vez, subordinados a otro que pretende la permanencia infinita en el poder, la supervivencia de sí mismo. Tal sucede en la existencia biológica, todos tienden a ser únicos haciendo de los demás su propiedad, el instrumento de su supervivencia.

Surge después la Revolución que es meritoria por lo que aniquila y no por lo que crea; la Revolución es una liberación, una lucha en la que lo aniquilado es el egoísmo, la existencia económica encarnada en el porfirismo; con ella, el pueblo mexicano se libera de un orden falso, nocivo. También la existencia desinteresada es producto de una lucha entre dos formas de existencia, "es el conflicto entre el utilitarismo subjetivo y el idealismo ingénito; el choque de dos formas de existencia que tiene por teatro la conciencia humana". Una vez derrotado el porfirismo el pueblo mexicano puede levantar la cabeza y vislumbrar un ideal pero sin perder de vista sus propias determinaciones; y así como el mexicano en su liberación puede ver claro, también el hombre desinteresado, despojado de un egoísmo que lo cegaba puede ver lo que es y pensar en la posibilidad de un orden superior. De esta manera la Revolución y el desinterés son, a la vez, lucha y clarividencia.

Pero el ideal de la Revolución es que los mexicanos cesemos de imitar y nos pongamos a realizar nuestro auténtico modo de ser, ya es menester que seamos nosotros mismos; tenemos ahora que inventar nuestras propias soluciones, pero esta invención no se saca de la nada, sino que de nuestra circunstancia tenemos que abstraer los moldes mismos de nuestra convivencia. Por eso el ideal de la Revolución debe ser la libertad, la creación y la autodefinición política e intelectual. Sin embargo, estos conceptos en cierto modo podrían resultar vacíos si no fuera porque en este caso la existencia como caridad viene a complementarlos. A las nuevas generaciones de la Revolución se les pide que practiquen la caridad, pues ésta, además de ser también libertad,

creación e individualidad, es caridad. Las nuevas generaciones tienen que realizar lo contrario de lo que hicieron los hombres del porfirismo; en vez de egoísmo y economía, heroísmo y sacrificio, lo negro tiene que ser blanco y lo blanco tiene que ser negro. Por eso, si el porfirismo fue economía, la Revolución tiene que ser caridad. El porfirismo nos había rebajado hasta casi tocar la animalidad, ahora la Revolución debe enseñarnos el camino de nuestra propia humanidad *y si la Revolución debe ser caridad, si nuestra individualidad debe realizarse por la Revolución, nuestra individualidad, nuestra originalidad será nuestra humanidad, nuestra particularidad residirá en nuestra universalidad. Entonces con razón puede decirse, siguiendo la doctrina de Caso, que el destino del mexicano es ser profundamente humano.*

Tal es, pues, el significado metafísico de nuestra trayectoria histórica; lo que Caso ha querido darnos en su filosofía es el significado universal de nuestras actitudes propias. Este mensaje era tan urgente como lo era la realización de las demandas del pueblo mexicano, de ahí su vehemencia y su entusiasmo, y de ahí también sus errores técnicos, tan fecundos para el historiador como sus propias verdades. Siguiendo la propia línea de su pensamiento, a Caso le urgía contrariar el positivismo filosófico del cual Barreda había echado mano para interpretar la historia de México que, según él, encarnaba los tres estados comtianos.[61] A estos tres estados Caso opone otros tantos: al teológico, al metafísico y al científico, opone el económico, el desinteresado y el caritativo. El económico o biológico bien puede ser identificado con el científico comtiano, sólo que en vez de situarlo en el nivel superior, lo pone en el inferior, el desinteresado es el metafísico, pues aparte de ser una lucha, en él se ven las cosas como son, aunque tampoco se alcance la suprema verdad, y como el estado metafísico comtiano, ocupa la parte media en la jerarquía. Y la caridad con todo su significado es el estado teológico de Caso, pero en vez de situarse en el nivel inferior es la suprema de las actitudes.

Y ahora podemos comprender cómo desde cualquier punto de vista que se mire, Caso logra, como sucede en toda revolución política e intelectual, invertir el orden de las cosas, lo blanco lo ha vuelto negro y lo negro lo ha vuelto blanco. Tal es el sentido y la trayectoria de la filosofía de Antonio Caso.

61 Gabino Barreda, *Estudios,* Biblioteca del Estudiante Universitario, Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1941.

Segunda Parte

JOSÉ VASCONCELOS

I. EL SISTEMA

> En suma: a los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica —en tanto no llegue a formularse la teoría universal absoluta— con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad.
>
> José Vasconcelos: *Ética*

La figura y el pensamiento de José Vasconcelos han sido harto discutidos, aunque quizá con demasiada ligereza, pues todavía no se apagan los destellos de su trayectoria política que tantos aplausos y resentimientos ha dejado a su paso, y de su pensamiento, poco es en verdad lo que conoce; los eruditos y los críticos no se le han acercado por dos razones: primero, por su enorme extensión, y luego, por el escaso rigor de que hace gala. Sin embargo, como casi siempre sucede con las personalidades que son a la vez acción y pensamiento, no podemos entenderlas ni juzgarlas si hacemos abstracción de cualquiera de las dos facetas que las integran. De la personalidad política de José Vasconcelos ya nos hemos ocupado antes, aunque haya sido de manera sucinta; nos toca ahora ocuparnos de su pensamiento filosófico.

No es por azar ni por capricho que la explicación e interpretación de la filosofía vasconceliana la hagamos después de habernos ocupado del pensamiento de Antonio Caso, las razones que nos asisten en este proceder serán desarrolladas ampliamente en lo que sigue, pero por lo pronto, adelantemos que la filosofía de Vasconcelos recoge la problemática que había inquietado a Caso, y, tratándola de un modo diferente, la enriquece encuadrándola dentro de un sistema más vasto. No es, sin embargo, nuestra intención declarar que ésta o aquella filosofía es mejor, pues por cada cualidad que podamos citar en abono de una de ellas, acude inmediatamente la deficiencia correspondiente. Así, por ejemplo, si la filosofía de Vasconcelos, por su forma sistemática, es mucho más amplia y abarca mayor número de problemas, su manifiesta falta de rigor la empobrece a todas luces; y si la filosofía de Caso, por su mejor comprensión del pensamiento ajeno, queda mejor situada en su problemática dentro del pa-

norama de la filosofía en general, su falta de originalidad, esto es, su falta de aporte en muchos casos, la devalúa un tanto.

Mas como ya se ha visto, no es esto lo que nos interesa hacer notar; lo que tratamos de encontrar en el pensamiento de Vasconcelos es lo mismo que hemos buscado en la filosofía de Caso, es decir, las posibles relaciones entre su filosofía sobre problemas universales y su filosofía o pensamiento sobre lo mexicano y lo americano. La importancia de esclarecer esta encrucijada también ha quedado señalada antes; y no cabe duda que este paso queda mejor justificado en la filosofía de Vasconcelos por su forma sistemática.

Pero no por ser sistemática ofrece menos dificultades en su exposición y comprensión; las ideas de José Vasconcelos, como las de todo pensador, han venido sufriendo una evolución y un cambio constantes, pero en tal forma, que muchos han creído que la segunda parte (1929-1959) contradice totalmente a la primera (1918-1929). Empero, nosotros iniciamos su estudio con la firme convicción de que podríamos encontrar un hilo unificador que engarzara aun las opiniones más dispares. Y la experiencia nos ha dado la razón.

1. Nacionalismo y universalidad en la filosofía

Vasconcelos como Antonio Caso inicia su filosofar polemizando contra el enemigo común: el positivismo. Sólo que Vasconcelos en vez de limitarse a acusarlo de instrumento y máscara del porfirismo lo comprende desde un punto de vista más internacional por así decirlo, concretamente, como instrumento de la expansión de los Estados Unidos de Norte América. "Pocas son las filosofías válidas universalmente —dice—: el platonismo, el aristotelismo, el idealismo y el realismo parecen polos eternos de la conciencia. Al lado de éstos, hay doctrinas de ocasión, hechas para justificar una política o corolarios de planes y de perjuicios temporales." [1] De estas últimas es el positivismo, sobre todo en su versión británica, esto es, el evolucionismo. "Por fortuna no es la inglesa, dice Vasconcelos, una filosofía ciencia de valores universales y eternos, sino una disciplina auxiliar de un proceso histórico." [2] "Por eso, lo más triste de nuestra historia mental es que hayamos podido aceptar como 'la filosofía' la doctrina pseudo científica del evolucionismo, armadura del imperio,

[1] *Ética.* M. Aguilar, Editor, Madrid, 1932, p. 13.
[2] *Ibid.*, p. 14.

excusa de las violaciones y los atropellos al derecho de gentes. *Lo que no podremos perdonar a nuestros mayores es el habernos puesto de rodillas delante de ese fetiche del proceso expansivo de los anglosajones: la evolución.*" [3] Y es claro que dentro de una doctrina basada en la selección natural que proclama la supervivencia del más apto y la supremacía del fuerte, y que desde este punto de vista interpreta los procesos históricos y sociales, México e Hispanoamérica no constituyen más que un buen bocado para nuestros poderosos vecinos anglosajones. De ahí que si Caso había visto en el uso y práctica del positivismo un rebajamiento de nuestra humanidad, Vasconcelos ve, entre otras cosas, *un suicidio político y cultural, y por consiguiente, una negación de lo que somos.* El mayor reproche que se les puede hacer a los prohombres del porfirismo es la falta de patriotismo, o mejor todavía, la inconsciencia de la nacionalidad que explica su miopía intelectual y política. El reconocimiento de una filosofía que justifica un proceso histórico como universalmente válida, equivale a reconocer el proceso histórico mismo, en este caso la superioridad del sajón. Es menester, pues, la crítica del evolucionismo por medio de la construcción de una filosofía universalmente válida.

Y aquí es donde el pensamiento de Vasconcelos presenta unidos el problema histórico político y el rigurosamente filosófico, porque es cierto que toda filosofía aspira a valer universalmente pero también "implica, por lo menos en parte, una manera de pensamiento que procede de la vida colectiva y en ella arraiga".[4] De este modo, la dificultad queda planteada así; necesitamos hacer una filosofía que nos salve de la invasión anglosajona para contrastar con la actitud de los porfiristas que se sometieron al evolucionismo, pero no queremos hacer una filosofía nacionalista sino una auténtica filosofía, esto es, universalmente válida, entonces ¿cómo hacer para construir una filosofía de salvación y a la vez universalmente válida, o lo que es lo mismo, sin caer en el circunstancialismo nacionalista como le ha sucedido al sajón? y ello sin contar con que toda filosofía arraiga en la colectividad donde surge.

Vasconcelos se ve en dificultades para deshacer este nudo. "Todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia, dice, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada por eso mismo,

3 *Ibid.*, p. 20. Todas las cursivas de este ensayo están puestas por nosotros.

4 *Indología. Una interpretación de la cultura iberoamericana.* Agencia Mundial de Librería, 14 Rue Saints-Pères, París, p. 109.

por exigencias de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar su edificación provisional o perenne de conceptos. Ninguna de las razas importantes escapa al deber de juzgar por sí misma todos los preceptos heredados o importados para adaptarlos a su propia cultura o para formularlos de nuevo si así lo dicta esa soberanía que palpita en las entrañas de la vida que se levanta.

"No podemos eximirnos entonces de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional".[5] Puede verse con claridad cómo Vasconcelos se sitúa a sí mismo. Dado el momento en que vive, un momento sísmico, de revolución, es menester responder a la exigencia de volver a juzgar nuevamente toda la cultura, pero ya no de acuerdo con determinados prejuicios sino sinceramente, con una sinceridad que da la soberanía que se disfruta en los momentos de revolución. Esta reflexión debe ser coronada con una filosofía que, superando a las anteriores, no sea nacionalista sino que apoyada en los tesoros de la experiencia nacional se avoque de inmediato a lo universal. Sólo ésta puede ser una auténtica filosofía, "dado que la filosofía por definición propia debe abarcar no una cultura sino la universalidad de la cultura".[6] Mas, ¿qué significa eso de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional? Para nosotros significa la aportación más importante de la filosofía de Caso y Vasconcelos al desarrollo de la cultura americana: *la incorporación de la temática de lo mexicano y lo americano al esquema de la filosofía,* sólo una construcción filosófica que cumpla con tal requisito será para nosotros auténtica filosofía.

No por ello se ha resuelto el problema que planteamos líneas más arriba, a Vasconcelos no escapa la gravedad de la dificultad que origina la concepción de una filosofía universal que sea a la vez expresión de una naciente cultura y arraigue en ella; por eso dice: "No empecé yo haciendo sistema porque creyese que los mexicanos necesitaban una expresión filosófica propia. Al con-

[5] *Ibid.*, p. 110.
[6] *Ibid.*, p. 109.

trario, he hecho filosofía para librarme del particularismo mexicano y de todos los demás particularismos; para hacerme hombre universal y, en consecuencia, filósofo. Pero si esto no fuese posible y no pasase de ser una ilusión, aun así prefiero el error de una filosofía involuntariamente nacionalista a lo iberoamericano, al error de una filosofía calculadamente europeizante o yanquizante, a lo extranjero. No he hecho pues un sistema por razones de patriotismo; pero sí puedo decir que el sistema y las reflexiones que lo han ido engendrando me han llevado a un patriotismo." [7]

En otras palabras, si el problema entre el nacionalismo y la universalidad de la filosofía no tiene solución, Vasconcelos se inclina por la primera de las alternativas, y por eso en un arranque muy suyo exclama: "En suma: a los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica —en tanto llegue a formularse la teoría universal absoluta— con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad." [8]

En estos párrafos se muestra la peculiar dinámica del pensamiento de Vasconcelos y la manera como acostumbra resolver los problemas. En el transcurso de su filosofar se ha dado cuenta de la falsedad del prejuicio con que lo inició, de la imposibilidad de ser hombre universal sin antes haber salvado al hombre concreto. Sin embargo, sabe que no con ello ha resuelto el problema del nacionalismo y la universalidad de la filosofía, la cuestión la ve como una especie de nudo gordiano, y como lo demostraremos más adelante, lo deshace como Alejandro. Vasconcelos cree, en efecto, que se pueden conciliar ambos extremos, y lo que es más, que somos nosotros, los iberoamericanos, los que únicamente podemos hacerlo. Refiriéndose al sajón vencedor y al latinoamericano derrotado dice: "La ética del pueblo vencedor es siempre una ética limitada a su estirpe y excluyente de la casta vencida. Ética inferior que provoca la revancha y la acarrea. En cambio el vencido, si no es un mero agregado subhumano, si merece la calidad de pueblo, levanta su espíritu sobre lo temporal adverso y formula pensamiento definitivo; concepto desnacionalizado que se resuelve en la universalidad de una metafísica, más allá del fracaso y del éxito efímero." [9]

[7] *Ética,* p. 26.
[8] *Ibid.,* p. 25.
[9] *Ibid.,* p. 25.

Vasconcelos, apóstol de la raza, interpreta y encarna el sentir de una cultura naciente; su filosofía, su sistema, va a ser la revancha del pueblo vencido que superará por el espíritu a su opresor que no logra alcanzar conceptos y valores universales. La filosofía de Vasconcelos pretende ser el pensamiento perenne que se eleva sobre las vicisitudes de lo concreto, su calidad de vencido le brinda la oportunidad mientras que su vencedor queda atado por los lazos de intereses que tiene que protejer y justificar. Aunque el mismo Vasconcelos no lo quiera, su filosofía universal va a ser expresión y justificación de un proceso histórico, del nuevo proceso histórico de Iberoamérica.

2. Características y método del sistema

Ahora bien, ¿cuáles son los requisitos que tiene que llenar una filosofía para que sea expresión de la cultura iberoamericana? En una cita anterior hemos visto cómo Vasconcelos esboza los pasos que tal filosofía tiene que dar —y que son los propios de su sistema—, pero es menester ahora ampliar un poco más la idea pues, como veremos, es de capital importancia. "Yo creo, dice Vasconcelos, que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones. Ahora bien, las emociones se manifiestan no en el imperativo categórico, ni en la razón, sino en el juicio estético, en la lógica particular de las emociones y la belleza", esta doctrina "es necesario recordarla, porque creo que ella corresponde a un estado de ánimo continental y no es, por lo mismo, una simple elucubración de la fantasía".[10] Nótese que Vasconcelos deriva el punto de vista que la filosofía hispanoamericana debe adoptar de un estado de ánimo continental y, apremiando un poco más, *de nuestro modo propio y particular de ser.* Nuestra raza es emotiva y por tanto, su interpretación del mundo —que, según hemos encontrado, aspira a ser la filosofía perenne— tiene que ser emotiva. Esta idea la reitera Vasconcelos en distintos lugares; así, por ejemplo, en la *Estética* afirma: "El pensamiento de un mexicano, por lo que tiene de ibérico, se aparta del intelectualismo latino y busca arraigo en los hechos... En todo caso no podemos convertirnos en cartesianos o hegelianos sin deformarnos",[11] es decir, no debemos ser racionalistas sino emotivos. Y es que la emoción deja de ser, para Vasconcelos,

10 *Indología,* p. 137.
11 *Estética,* 3ª edición. Ediciones Botas, México, 1945, p. 9.

una función psicológica y se convierte en constitución ontológica, en estructura del espíritu.

Pero si bien es cierto que la filosofía que hagamos tendrá que ser emotiva, no por eso tendremos que renunciar a hacer sistema. Con ésto, Vasconcelos difiere nuevamente de Caso, pues hay que recordar que éste repudia expresamente el sistema como forma de hacer filosofía. Las razones profundas de este repudio las encontrábamos en que Caso, queriendo también hacer una interpretación emotiva del mundo y aseverando que la economía es la ley del pensamiento racional, consideraba el sistema como la forma intelectual más económica de todas y, por consiguiente, la más falsa. Sin embargo, así como Caso se justifica con el contenido de su pensamiento, el afán sistemático de Vasconcelos se explica de la misma manera, el contenido mismo de su pensamiento justifica su forma.

Y, ciertamente, la manera como Vasconcelos entiende lo que es un sistema difiere mucho de la de Caso. "Fui educado en la creencia de que ya no es posible construir nuevos sistemas de filosofía. La escuela inglesa, empirista, evolucionista, y plagada de cabezas menores de ensayistas, nos condenaba a concebir el mundo como una narración de hechos que deben ser expresados en estilo normativo y detallista... Nuestro José Enrique Rodó, haciéndose eco de su tiempo, nos hablaba de perspectivas indefinidas y de renovaciones perpetuas; nada de principios fundamentales, ningún concepto esencial; empirismo científico, pluralismo inconsciente, pragmatismo, filosofía literaria; tales son las plagas espirituales en que nos hemos criado.

"Contradiciendo todo esto, mis escritos tienden a organizar un sistema. Si la época pasada, por su fuerza crítica, dejó minadas todas las doctrinas provisionales, a tal punto que en ningún sentido es posible una reacción completa, *no por eso destruyó ni nada puede destruir la intuición de síntesis, esa fuente eterna de sistemas, incompletos, equivocados, pero sistemas*".[12]

Una vez más Vasconcelos se sitúa a sí mismo en relación con el pasado, pero termina con una afirmación insólita, hay que hacer sistema, aunque sea incompleto o equivocado, pero sistema. Y precisamente esta afirmación audaz es la que, a nuestro modo de ver, caracteriza el sistema vasconceliano. Y no estamos ironizando en modo alguno, porque aquí el término "equivocado" tiene un sentido diferente al usual, lo mismo que la signifi-

12 *El monismo estético.* Editorial Cultura, tomo IX, Nº 1, México, 1918, pp. 3 *ss.*

cación de "verdadero". A reserva de ampliaciones ulteriores, fijando otra nota constitutiva del sistema creemos que se puede aclarar esto; a saber: "Hay en nuestra comprensión de las cosas un mundo poético y un mundo científico; unirlos ambos y hacerlos concurrir a una representación superior y sintética; he ahí otra manera de considerar la tarea filosófica." [13] Ya se comprende cómo una concepción filosófica en la cual están unidos los datos de la ciencia y los procedimientos de la poesía no puede darnos una información cabal de la realidad ya se entienda ésta dentro de la cosmovisión idealista, ya dentro de la empirista. Caracterizando más esta peculiar realidad añade Vasconcelos: "Yo sólo sé que es preciso formular el ideal, aun cuando un mal genio llegase a convencernos que es falso el ideal; aun cuando no fuese más que infierno o esterilidad este bregar nuestro por las rutas de la tierra, aun entonces sería necesario que la fantasía cumpliese su misión de mejorar lo que es, de superar lo real y construir para el alma un refugio que no acierta a ofrendarle la tierra... Soñemos pues, pero no con sueño estéril, sino con visión de constructor que mira en la realidad elemento aprovechable para una arquitectura de maravilla." [14]

Sólo que hay que entender bien lo que se quiere decir cuando se habla de una misión de la fantasía o de un procedimiento poético. No se trata aquí de un método con resultado ontológico que nos revela lo individual irreductible de su objeto, tal como lo piensa Caso, sino que la intuición poética es, para Vasconcelos, *síntesis* de la totalidad y, a la vez, su nombre lo indica, *creación* de ella.

Ahora bien, la síntesis poética es muy diferente a la síntesis racional. Ésta constituye siempre un universal abstracto que, como hemos visto en la filosofía de Caso, resulta económico y falso. Para Caso y Vasconcelos el universal ha sido definitivamente juzgado por el empirismo. La síntesis racional no es propiamente una síntesis, pues ésta, afirma Vasconcelos, "enunciada en forma un poco vaga, pero comprensiva, es la noción de la existencia particular enlazada con la noción, con el aumento que le da la existencia del conjunto. El que sintetiza aumenta. Así como la abstracción mata la realidad, la síntesis anima, aumenta la potencialidad de lo real... Sintetizar es todavía más que sumar, porque la suma va agregando uno a otro los homogéneos *y la síntesis es suma de homogéneos y heterogéneos;* vi-

13 *Ética,* p. 38.
14 *Indología,* p. 202.

sión de conjunto que no destruye la riqueza de la heterogeneidad sino que la exalta y le da meta".[15]

No resulta, pues, el sistema, gracias a su método poético, una abstracción y una economía de la realidad, sino todo lo contrario, lo particular o accidental —para entender mejor— es exaltado tomando su verdadero sentido al ser enlazado y situado en la totalidad; y, por otra parte, la totalidad resulta ser "una realidad orgánica más vasta que sus partes".[16] La base de la filosofía de Vasconcelos está precisamente en esta síntesis de los heterogéneos. En su concepción del mundo se encuentra, gracias a los datos que le proporciona la ciencia en general, una porción de terrenos, de realidades irreductibles entre sí que es menester enlazar en una visión de conjunto. La razón no podría realizar este enlace porque los conceptos generales sólo se pueden extender en lo homogéneo; así, por ejemplo, cualquier generalidad que se logre dentro del terreno de la geometría no es valedera en el terreno de la física. El concepto que tradicionalmente ha englobado la existencia de toda realidad, es el concepto de ser, pero es vacío; el universal, dice Vasconcelos con una de sus expresiones características, siempre se logra con el asesinato de lo particular, de lo inesencial —en el caso de la fenomenología—. Y se trata de obtener una visión orgánica de toda realidad, sin sacrificio de eso particular; en esta organización lo particular adquiere importancia muy grande, pues una organización es distinta de una suma, en ésta, el orden de los factores no altera el producto, en la organización si uno de los factores cambia de lugar o se altera, la organización completa cambia también porque sus relaciones son cualitativas y no cuantitativas. La mejor manera de explicar lo que es un todo orgánico consiste en acudir a un ejemplo; imaginemos una edificación arquitectónica, escultórica y pictórica, en la cual el artista ha cuidado hasta los menores detalles de modo que la composición general es la resultante de las relaciones entre los menores detalles, de tal manera que si uno de éstos cambia la composición se altera cualitativamente. Esto sólo se puede hacer en arte. Ahora imaginemos que los motivos y contenidos de la obra en su conjunto están tomados de todos los datos que proporcionan tanto las ciencias de la naturaleza como las del espíritu, y tendremos la imagen de la totalidad que la filosofía de Vasconcelos intenta alcanzar.

Es menester, entonces, que veamos si logra su propósito.

15 *Ibid.*, pp. 5 *ss.*
16 *Estética*, p. 18.

II. EL MONISMO DE LA ENERGÍA

> El arte tiene un poder ilimitado de conversión espiritual... Sólo él posee al mismo tiempo, la validez universal y la plenitud inmediata y vivaz que constituyen las condiciones más importantes de la acción educadora. Mediante la unión de estas dos modalidades de acción espiritual supera al mismo tiempo la vida real y a la reflexión filosófica. La vida posee plenitud de sentido, pero sus experiencias carecen de valor universal... La filosofía y la reflexión alcanzan la universalidad y penetran en la esencia de las cosas. Pero actúan tan sólo en aquellos para los cuales sus pensamientos llegan a adquirir la intensidad de lo vivido personalmente. De ahí que la poesía aventaja a toda enseñanza intelectual y a toda verdad racional, pero también a las meras experiencias accidentales de la vida individual. Es más filosófica que la vida real (si nos es permitido ampliar el sentido de una conocida frase de Aristóteles). Pero es, al mismo tiempo, por su concentrada realidad espiritual, más vital que el conocimiento filosófico.
>
> Werner Jaeger: *Paideia.*

3. La teoría del ritmo

Para iniciar la construcción de un universo poético que tenga como materia la realidad misma, dice Vasconcelos, es menester partir, como Descartes, de un dato primero, inmediato, del cual no pueda dudarse. Pero este primer dato que se nos presenta no son las sensaciones, ni las percepciones, ni las ideas, no es ni la conciencia en general, sino el "noumeno", la "existencia". "Existen las esencias indeterminadas, existe la realidad inmaterial de donde toma cuerpo la forma, y existen las cosas; existencia es un primer y postrero común denominador." [17] No se trata pues de mi ser o mi existencia, sino del ser y la existencia universales. Antes de la separación del yo y el no yo está la fusión total, la existencia general. Semejante dato primario lleva a Vasconcelos a "concebir una esencia multiexpresiva, que llamamos materia si la tocamos con los sentidos y la calculamos con el número pero que se vuelve espíritu cuando la contemplamos con la conciencia o al menos con el corazón".[18]

Después de la fusión primordial realizada por tal esencia viene la separación entre el yo y el mundo. Y es esta separación, que se

[17] *Tratado de metafísica.* Editorial México Joven, México, 1929, p. 41.
[18] *Ibid.*, p. 5.

ha creído radical, la que ha originado una serie de problemas, sobre todo epistemológicos, sin aparente solución. Pero el saber contemporáneo, dice Vasconcelos, se acerca cada vez más a la comprobación de la verdad originaria; la ciencia nos entrega a la fisis movida por una energía "misteriosa", misteriosa porque no se sabe qué es ni de donde proviene, únicamente "la experiencia científica afirma un monismo dinámico, es decir, un movimiento cuyo semejante sólo se encuentra en el orden subjetivo, en el interior de la conciencia humana".[19] A pesar de la separación necesaria, la esencia del hombre y la esencia del mundo son una y la misma, porque, ciertamente, hay que entender por subjetividad o conciencia el ser mismo del hombre; el ser del hombre mismo es dinámica. Esta nuestra entidad originaria "es antes que punto y antes que forma una acción". Luego esta sustancia primera y primordial que unifica no es, justo, algo sustante, estático, sino una acción, una energía; hombres y cosas son "briznas de esfuerzo".[20]

Ahora bien, pensemos que si la sustancia común fuera estática Vasconcelos se vería arrastrado a un monismo sustancial a lo Parménides o Spinoza con sus consecuentes problemas. Pero no hay tal, el de Vasconcelos es un monismo dinámico, enérgico, estético, por eso el enunciado de una esencia primera es el principio pero no el fin, como tendría que suceder si se concibiera estática. El problema que se plantea Vasconcelos consiste en ver "si los dos movimientos, el subjetivo y el objetivo, aun siendo uno mismo en esencia son sin embargo capaces de ritmos, de orientación independiente".[21]

Lo que viene en seguida constituye el cuerpo de la filosofía de Vasconcelos, pues éste ha encontrado, con el auxilio de la ciencia, que los ritmos y las orientaciones de la energía no son siempre los mismos. En este eje central del pensamiento vasconceliano, que nos permitirá situar al hombre, vamos a encontrar los puntos de contacto que posee con el neoplatonismo, el cristianismo, el bergsonismo y la ciencia contemporánea. La síntesis de estos elementos y de algunos otros que en su oportunidad se irán anotando es lo que compone la siguiente concepción del mundo:

"Todo es ser, y todo, para ser, participa de una misma sustancia, sólo que no en el mismo grado ni en la misma calidad, sino

19 *Monismo estético,* pp. 15 s.
20 *Metafísica,* p. 55.
21 *Monismo estético,* p. 16.

disminuida o esplendorosa según su cercanía al Ser Absoluto... La substancia una, se encuentra, por alguna razón profunda cuyo motivo nos escapa, en un estado de dislocación o de catástrofe que desenvuelve dos correres, uno hacia la desintegración y la nada originaria —el que se observa en la física de Carnot y la flecha, según la termodinámica y la doctrina de los electrones—; el otro de ascenso que se nos revela también, paralelamente, en la física desde que el fenómeno material adopta los ritmos de la física cuántica; desde que se forma lo que es para nosotros la calidad fenomenal hasta los más complicados procesos del espíritu. Y este proceso —aquí entra mi hipótesis— no se produce por masas, mecánicamente, sino por individuaciones, estructuralmente... Una estructura es el punto inicial de un proceso de reversión que tiene por meta final el retorno al Ser Abosluto; llamado así para no estar abusando del nombre de Dios.

"La primera estructura de nuestra palingenesia es el campo métrico del átomo, en cuyo seno se verifica un tránsito dinámico, adecuado a las integraciones del mundo físico. Cuando dicho campo métrico se rompe, la energía se disipa y la materia misma retorna a la nada; si, al revés, el campo métrico progresa, según la física y la química, construirá cuerpos y elementos que sirven de base a la vida, y tras de ella al espíritu. La segunda estructura típica es la célula, esfuerzo más avanzado hacia la individuación, de cuyo éxito depende la vida. La tercera estructura típica es el alma de cuya solución depende el acrecentamiento y victoria del espíritu. Cada una de estas individuaciones se desenvuelve en el espacio común, tomando de él la substancia que le es indispensable, transformándola según su propósito. No es que vayamos envueltos en el ambiente de nuestra propia creación —como ha dicho un sofista— sino que cada ser individualmente constituido toma, según sus capacidades, del acervo común de la energía, con la circunstancia de que cada tomar no agota la materia ambiente, sino que la mejora transformándola, asociándola a la obra del individual existir... Y el problema de que hablamos hace un instante de la unidad y la pluralidad viene a quedar planteado en estos términos: La substancia es una y las individuaciones genéricas que llamamos átomos, células, almas, son esfuerzos de recomposición hacia la unidad".[22]

Véase, desde luego, la introducción del concepto de Dios en este universo catastrófico, concepto que Vasconcelos no se molesta en probar, congruente con unas ideas que expresará más

22 *Estética,* pp. 16 *ss.*

adelante. Dios ha creado, no emanado, la sustancia o energía que por sí sola tiende a desintegrarse, a dispersarse. Hablando en mito, dice Vasconcelos, este gran caudal de energía es como el cuerpo inmenso del demonio que va cayendo, descendiendo hacia la nada, pero en el cual la misericordia divina hace surgir ejes o estructuras que en espiral reintegran la energía al Creador. Por otra parte, es interesante la manera como resuelve el problema que plantea todo monismo, a saber: ¿cómo es posible que estando constituidos todos los objetos del universo por una misma sustancia sean tan diversos e ireductibles entre sí? Los partidarios del monismo sustancial estático —véase Parménides, Plotino, Escoto Erígena, Spinoza, etc.— se meten en verdaderos aprietos para contestar. Vasconcelos que no concibe la sustancia como sustancia sino como dinámica, responde igual que Pitágoras: la diversidad de los objetos constituidos por una misma sustancia obedece al ritmo en que ella se da en éstos. Cada cambio radical de ritmo produce diferentes realidades. Así surge una nueva teoría de los tres estados —una nueva teoría del ritmo— que son, según la ciencia nueva, el físico, el biológico y el espiritual. Tres estadios de la energía que culminan en lo estético y lo religioso al contrario de lo que creía Comte. Aquí Vasconcelos piensa como Caso, lo superior es lo espiritual, lo físico o natural es lo primitivo, lo inferior, de donde se desprende un sistema de las ciencias que va de la física y la matemática a la estética y la teodicea. Sin embargo, las diferencias con Caso siguen siendo muy grandes, es cierto que ambos conciben lo físico y lo biológico movidos por una singular animación, en el sentido literal del vocablo; pero mientras en Caso lo que anima es el egoísmo, la voluntad de poder que conduce a la perdición, a la muerte, en Vasconcelos, lo que anima es el misericorde soplo divino; y mientras que para Caso la concentración de materia y energía es señal de un egoísmo subyacente, de parte de la unidad que la realiza, para Vasconcelos es signo de creación, de palingenesia, lo único que se dispersa y se pierde es la energía no organizada. Al contrario de lo que Caso cree, la salvación se inicia antes del hombre.

4. Las revulsiones de la energía

El misterio, lo inexplícito forma parte del sistema de José Vasconcelos, lo cual ha desorientado y desconcertado a algunos de sus comentaristas; al ponerlo como explicación en los puntos

esenciales de su trama filosófica, dicen, Vasconcelos renuncia a su vida racional, lo más caro que puede poseer un pensador. Ciertamente el primer problema que plantea la cosmología de Vasconcelos es el problema de Dios. "Reconocemos al mismo tiempo, dice, que la tesis que reconoce a Dios eterno desde antes de los tiempos y en estado de reposo y plenitud, difícilmente justifica la existencia del devenir." El devenir supone el tiempo, lo mismo que el acto de creación, pero Dios, al ser en plenitud, está más allá del tiempo, no tiene nada de temporal. "En realidad, añade Vasconcelos, no podemos resolver ninguno de estos problemas con las luces de la razón, aunque muchos encontramos satisfactorios los vislumbres de la revelación. Pero lo que sí se puede afirmar del devenir es que es una consecuencia del acto de creación que echó a rodar los mundos." [23] Al principio de la cosmología de Vasconcelos se encuentra, pues, la creación inexplicable, misteriosa.

Después encontramos la sustancia o energía latente creada por Dios, de aquí surgen las estructuras, cada una de éstas "es un instante dinámico, un complejo nacido de la fuerza latente (que no es precisamente Dios) como por virtud mágica y emanación espontánea".[24] De modo que cada una de las estructuras no es más que una modificación "mágica" de la energía. La primera de estas modificaciones la describe Vasconcelos así: "llamamos acto repetición aquel que consuma una potencia latente, sin orientarse hacia otro propósito que la simple repetición de los mismos ritmos y transformaciones en grados varios, sin cambio de dirección, tal acto es propio de la física", este movimiento que llamamos inercia surge de esa primera energía indiferenciada, "hay como una sacudida y en seguida, ex nihilo, porque no es posible concebirlo de otra forma, he aquí una convulsión dinámica cuyos trazos nos dan la idea de un recurrir de energía alrededor de determinados puntos y centros. Creado ya el electrón con su carga, parte de sí, se apoya en sus propios ejes, y se lanza en circuitos; así, más o menos, se irán desenvolviendo todos los demás procesos y manifestaciones de la energía cósmica. Anotemos esta su primera revulsión, que coincide con su aparición desde aquello que para nosotros es la nada porque no la comprendemos, hasta la manifestación velocidad que luego ha de convertirse en masa y más tarde en cuerpos, movimientos, aspectos".[25]

23 *Metafísica*, p. 74.
24 *Ibid.*, p. 76.
25 *Ibid.*, pp. 181 s.

Imaginamos, pues, al electrón surgir de la nada, de aquella energía primordial que llamamos así porque no la comprendemos. Ahora bien, es menester precisar todavía más el concepto de estructura porque lo encontraremos repetido hasta en la filosofía de la historia. El átomo es una estructura porque constituye una organización de la materia; organiza los protones y los electrones en torno a sí, pero no es la suma de ellos; protones y electrones forman el átomo porque se organizan de un determinado modo, recorren trayectorias peculiares; por sí son radicalmente diferentes al átomo aunque se junten o yuxtapongan. Sólo la organización forma la estructura. Esta idea de estructura dinámica quizá pueda manifestarse mejor en el concepto de molécula. Así por ejemplo, la molécula de agua está compuesta por átomos de hidrógeno y oxígeno, pero separadamente los átomos de hidrógeno y oxígeno no son agua, solamente dos de hidrógeno y uno de oxígeno, solamente organizando sus movimientos, sus ritmos forman la molécula de agua. En suma, una estructura es radicalmente diferente de sus partes, *pero no puede prescindir de ninguna de ellas sin dejar de ser lo que es.* Ya se comprende por qué Vasconcelos critica tanto a la fenomenología, pues al concepto de lo esencial y lo accidental de un objeto opone el concepto de la estructura de ese mismo objeto. En la fenomenología, dice el filósofo, se asesina lo particular, lo concreto, en la estructura se le aprovecha, lo concreto y particular no sobra sino que ayuda a la integración del objeto, es esencial al objeto. Además, al no ser la estructura una esencia pura, puede ser una estructura de heterogéneos; la esencia lo es siempre de una clase homogenea de objetos, la estructura, como en el caso de la molécula de agua, es *síntesis de heterogéneos.* Ciertamente nos encontramos en diferentes planos, en el primer caso nos hallamos en el plano de lo ideal, de la conciencia trascendental, y en el segundo, en el plano de lo fáctico. Sin embargo este último tiene su correspondencia no ya en el plano de lo ideal sino del espíritu, como veremos más adelante. Por lo pronto ya podemos entender por qué Vasconcelos insiste en que la estructura, al ser síntesis de heterogéneos, redime a la materia primordial de su dispersión y aniquilamiento.

El ritmo peculiar del átomo, de lo físico en general, es un ritmo recurrente, un acto repetición, por eso puede ser bien entendido por el principio de causalidad. Este principio rige dentro de las posibles variaciones del ritmo de lo físico, y cada una de estas variaciones produce un objeto físico diferente, así por

ejemplo, los diversos colores se producen por diferente número de vibraciones lumínicas, igualmente diferentes números de ondas vibratorias producen las diversas temperaturas, los diversos sonidos, etc. Todo lo cual lleva a concluir que la alteración de los ritmos de la energía dentro del plano de lo físico es esencialmente cuantitativa y no cualitativa; solamente la cantidad, y desde luego el tiempo, pueden explicar los diferentes aspectos de lo físico.

Mas por caracterizarse lo físico por un "acto repetición" tal parece que la energía se ha estancado ahí y no puede transformarse; pero aquí surge otro concepto, el concepto de la revulsión de la energía, esto es, el salto de la energía de una estructura a otra radicalmente diferente, en este caso, "el salto desde el ciclo físico hasta el ciclo biológico".[26] La doctrina de Vasconcelos no es una doctrina de la evolución, no evoluciona la energía de lo físico y lo biológico a lo conciencial sino salta, cambia de ritmo esencial tan bruscamente como brusca es la aparición de la primera estructura. Desde luego, Vasconcelos no desprende la idea de la revulsión de una mera construcción fantástica, sino de algunas observaciones científicas; así por ejemplo, "la teoría del quantum, según la cual las ondas vibratorias de la luz y en general de los fluidos, no se propagan de una manera uniforme, sino más bien por saltos parecidos justamente a las notas de la escala".[27] Por otra parte, tenemos que "la naturaleza nos revela en el átomo mismo, el principio de indeterminación que lleva el nombre de Heisenberg, según el cual subsistiría en el proceso del cosmos la causalidad rigurosa como norma, la invención y la creación como excepciones que aseguran el renovarse perpetuo del conjunto".[28] Creemos que estos ejemplos no son suficientes para demostrar o describir la revulsión, primero, porque únicamente se refieren al plano de lo físico y no a la relación entre dos planos diferentes, y segundo, porque las interpretaciones que de los datos científicos hace Vasconcelos son en extremo discutibles.

La revulsión es inexplicable, admite el propio Vasconcelos. De aquí concluyen algunos que renuncia a llenar esos hiatos en su sistema, renunciando por ello a la aspiración que todo genuino filósofo posee, a saber: explicar los problemas que se

[26] *Ibid.*, p. 192.
[27] *Ibid.*, p. 187.
[28] *Lógica orgánica.* Ediciones de El Colegio Nacional. México, D. F., MCMXIV, p. 101.

plantea. Pero quienes así piensan olvidan que nuestro filósofo sólo renuncia a la explicación racional. Creemos que sin esos puntos inexplícitos el sistema resulta incongruente dentro de su irracionalismo: la revulsión, la excepción en la relación de causalidad, el cambio brusco del ritmo de la energía, sólo revelan, como en el más auténtico de los cristianismos, el milagro de la intervención divina. Esto es, la energía sólo puede redimirse si Dios la sostiene, si la recrea, si le indica la orientación; sin la mano de Dios el universo se dispersa, desaparece. La explicación religiosa sustituye a la explicación racional, porque ésta, justamente, no daría cabida a la intervención divina; probemos concebir el universo totalmente explícito desde el punto de vista racional matemático y nos quedaremos con la máquina cartesiana que Dios ha puesto a funcionar y no ha vuelto a ocuparse de ella. Vasconcelos sabe que la ciencia contemporánea refuta la concepción mecanicista del universo precisamente porque no puede reducir sus diferentes planos a un denominador común, lo cual le da oportunidad de introducir el milagro reforzando así la crítica al racionalismo que su sistema supone.

Caracterizada y explicada (?) la revulsión pasamos rápidamente a describir la segunda clase de estructuras. "A diferencia del átomo que vibra repitiendo acciones y reacciones, que sólo depende de la cantidad de la carga o de su distribución, la célula constituye un centro productor de impulsos, y además tales impulsos tienden a organizarse para la realización de determinados propósitos, nutritivos, defensivos, etc.".[29] El universo biológico sólo puede explicarse por medio de la teleología, a diferencia del átomo que sólo es movido por la inercia, el organismo biológico es actividad encaminada a un propósito, rudimentario si se quiere, como cuando la amiba palpa buscando el medio más favorable para su supervivencia, pero propósito al fin. La estructura biológica incorpora a sí lo físico y lo químico, y les agrega la vida, o lo que es lo mismo, los organiza en torno a una finalidad; combinándose con el medio que proporciona tales fines, el organismo "decide" cuál de ellos es el que le conviene. Esto conduce a Vasconcelos a postular una especie de libertad dentro del universo biológico, aunque, ciertamente no es la más auténtica de las libertades, pero, como puede verse, sí consiste en una decisión por un fin. En este sentido es mucho más lógico que Caso, pues este concebía lo biológico animado también por una teleología, pero no le otorgaba la libertad por más que le agre-

29 *Metafísica*, p. 193.

gaba un epíteto moral. Vasconcelos desde su peculiar punto de vista podría interrogar a Caso de la siguiente manera: ¿cabe la teleología sin la decisión, sin la libertad?

La consideración finalista del universo biológico conduce a Vasconcelos a una teoría singular sobre la ética, pero no vamos a entrar en ella porque en realidad es extraña al sistema y no es ni siquiera la ética definitiva. Estamos ya frente a la más decisiva de las revulsiones, aquella que conduce a la energía al campo espiritual. Veremos entonces cómo lo más peculiar del hombre es expresarse en términos de espíritu.

5. La idea de la ciencia

El mundo del espíritu no es precisamente el mundo humano, lo que sucede es que el hombre constituye el único medio por el cual la energía puede redimirse y alcanzar el nivel espiritual. El hombre o la totalidad de su ser es la tercera estructura que, como las anteriores, organiza la energía en determinado modo, sólo que su organización es más amplia y universal, es decir, puede convertir lo físico y lo biológico de tal suerte que se transformen en sustancia espiritual trascendente. Esto es lo que nosotros llamamos expresarse en términos de espíritu, y ésta es también la función del hombre en el cosmos. El hombre realiza tal función a través del conocimiento, pero "resulta asimismo que conocimiento no es sinónimo de pensamiento, sino algo todavía más amplio que el pensamiento; esto es, reducir a términos de conciencia los elementos más extraños haciéndolos participar de nuestra vida según sus afinidades con los distintos poderes de nuestra personalidad y ligando todo en una convicción de superexistencia y trascendencia en que se combina lo disímil para el logro cabal de la armonía".[30] "Conocemos con todo el ser, coordinadamente, orgánicamente." [31] En esto consiste, pues, el irracionalismo de José Vasconcelos, el conocimiento no es únicamente lo racional, ni siquiera lo conciencial en sentido estricto, ya que, al ser el hombre una estructura, el término es sinónimo de vida humana en su totalidad. El conocimiento está entendido en un sentido rigurosamente funcional al quedar identificado con la vida. Así como la existencia del átomo y la del organismo biológico suponen o significan en sí mismas una revulsión y redención de la energía, la vida del hombre supone también

30 *Ibid.*, p. 136.
31 *Lógica orgánica*, p. 4.

la máxima de las revulsiones, pero con determinadas salvedades porque en ella juega la libertad su mejor papel.

Si el conocimiento es coordinación y construcción del universo, ya podemos figurarnos cómo la clasificación de las ciencias obedece a los diversos territorios en que el universo está dividido. Pero por ciencia no se entiende el concepto que circula comúnmente; si el conocimiento, además de ser coordinación se identifica con la totalidad de la vida humana, creemos que las diversas ciencias son formas de vida humana, las ciencias consisten en diversas formas de vivir la vida. Y, por otra parte, si las ciencias tienen por objeto los diferentes aspectos del cosmos, las ciencias, el conocimiento en general, será una forma de vivir el cosmos, o mejor dicho, de revivirlo porque lo transformamos. El *cosmos se integra en nosotros mismos.* Podemos notar nuevamente cómo la doctrina de Vasconcelos está muy próxima a la de Caso, sólo que la amplía generosamente; recuérdese que para Caso también la ciencia es una forma de vida, pero entendida en un sentido más restringido resulta ser la forma más sutil del egoísmo vital. Vasconcelos, al contrario, la postula como tránsito de salvación, como la revivencia del universo entero; para Caso sólo una parte de la existencia se salva, Vasconcelos, de acuerdo con su idea de no dejar nada afuera, considera que si una parte de la existencia se salva se redime con ella el universo entero. Cada vez que un alma se salva se lleva con ella el universo transfigurado.

No vamos a entrar aquí en una prolija explicación de la clasificación de las ciencias que vendría a ser una clasificación de las formas de vida humana, bástenos, entonces, saber que Vasconcelos admite tres clases de ciencias: las ciencias de descubrimiento, las ciencias de invención y las ciencias del espíritu —*stricto sensu*—.[32] Las primeras de éstas se refieren al conocimiento de la naturaleza y constituyen especialmente las ciencias físicas, su instrumento es la sensibilidad y la razón matemática. Las segundas se refieren al conocimiento del hombre, a la invención de sus propósitos, su instrumento es la voluntad; entre éstas destaca la ética que predica la acomodación de la conducta humana y la naturaleza que rodea al hombre al *ordo amoris* agustiniano.[33] La tercera de estas ciencias es la Estética que merece un aparte especial y de la cual nos ocuparemos en seguida.

32 V. *Metafísica,* pp. 296 *ss.*
33 V. *Ética,* pp. 150 *ss.*

6. La estética

Llega el momento de explicar por qué el monismo de Vasconcelos es un monismo estético. La estética es para él una ciencia a la vez que una forma de vida, pero es la mejor de las ciencias y la forma de vida superior, porque aun la religión es correlativa de la estética, no se concibe una religión sin estética.

Ahora bien, se trata de la más comprensiva de las ciencias, pues tanto las racionales como las volitivas sacrifican datos de la realidad. Por cierto que esta crítica de Vasconcelos se orienta más bien hacia las ciencias cuyo instrumento es la razón, por eso quedan comprendidos dentro de ella tanto el positivismo como el idealismo. En ambos sistemas, dice, predomina la razón matemática en el momento del conocer, y los detalles que componen parte importantísima de la realidad quedan sacrificados en pro de la abstracción lógica o matemática. El racionalista entre la realidad semeja a un jardinero que en medio de un bellísimo rosedal se pone a contar las rosas, y las reduce a número. Ante este procedimiento, por más que sea útil y necesario en determinados niveles del conocimiento, opone Vasconcelos la estética que enriquece: "El valor número cuatro puede ser reemplazado en matemáticas por una X o por una A, y queda convertido en elemento algebraico. En estética no hay álgebra; el valor específico es irremplazable y único, es cualitativo." [34] "El artista no abstrae, incorpora los temas a un conjunto en que se aviva el significado de las partes." [35] El modo como enriquece la estética o el arte a la realidad es otorgándole una nueva organización; es cierto que el resto de las ciencias también organiza de otro modo a la realidad, pero con ello no necesariamente la enriquecen. Así, por ejemplo, los aprioris de la razón pura la organizan para hacerla útil (Kant-Bergson), y las finalidades de la Ética parecen ser sólo pasos previos a la estética.[36] Ésta, en verdad trabaja sobre los objetos elaborados por la razón, de aquí que sea la más comprensiva de las ciencias. *La sensibilidad nos pone en contacto con lo particular concreto, la razón, tomando los datos de la sen-*

[34] *Estética*, p. 176.

[35] *Ibid.*, p. 177.

[36] En efecto, parece ser la Ética ciencia que no tiene lugar completamente definido en el sistema de Vasconcelos, por más que le haya dedicado un respetable volumen. Las supremas finalidades de la Ética coinciden con las de la Estética como se ha visto, lo cual hace creer que en realidad la Ética en sus estratos superiores se incorpora a la Estética. Esto quedará perfectamente corroborado cuando pasemos al capítulo siguiente.

sibilidad, nos pone en contacto con el universal abstracto, y el arte logra el universal concreto.

Pero todavía no hemos dado la nota específica de la estética. Para que haya belleza es menester que la organización de la realidad se efectúe conforme a determinados cánones de la emoción, esto es, conforme a *a prioris estéticos.* El goce estético consiste "no en el placer desinteresado kantiano de la contemplación",[37] sino en el cumplimiento de las leyes del ritmo, la melodía, el contrapunto y la sinfonía, que tales son los *a prioris* estéticos, ahora sí, constitutivos del espíritu.[38] Por ello, estrictamente, sólo cuando hacemos arte nos expresamos en términos de espíritu.

Las relaciones en que el arte coloca a los objetos, que son los mismos de las otras ciencias, producen un efecto singular en las regiones inmateriales del espíritu. "Si, por ejemplo, en una frase trivial, examinamos el cambio, diremos: reloj de oro, y con ello formulamos un pensamiento en prosa que significa relaciones de calidad de substancia, metal del reloj. Si digo reloj mío, inicio, al contrario, una índole de relaciones de orden afectivo que tiene su ley en la voluntad. Si digo, hermoso reloj, me coloco en el sistema de la estética. Intencionalmente escojo frase tan incolora, para mejor demostrar que lo que cambia es la esencia de la intención y sus relaciones. Se ve asimismo que la estética no es libre. La libertad no tiene sentido en la estética. Lo que busca el artista es someter sus elementos a las condiciones reclamadas por la dinámica *sui generis* del arte." [39]

(Vemos nuevamente introducirse el concepto de libertad, mas ahora tampoco formulado definitivamente, por eso dejamos su corolario para más adelante y nos ocupamos un poco más de los a prioris estéticos.) A pesar de que los términos de los a prioris están tomados del lenguaje musical, Vasconcelos cree que pueden ser aplicados a todas las regiones del arte; pero indudablemente los mejores ejemplos de la organización de los objetos conforme a un plan estético están tomados de la música. Tal es el caso del ritmo: "el tiempo, el orden de los intervalos resulta placentero si corresponde a la pulsación natural. Un ritmo demasiado acelerado resulta fatigoso y acaba por parecer feo, se confunde con el ruido. El ruido nos abruma porque no posee relación alguna con el pulso orgánico. Un ritmo placentero, es decir, un

37 *Estética,* p. 100.
38 *Ibid.,* v. pp. 100 *ss.*
39 *Ibid.,* p. 577.

principio de música es uno cuyas pausas y tonos van correspondiendo con el sístole y diástole cardíaco, en general con los ritmos del organismo, ya sea avivándolos, ya participándoles calma propicia".[40] El caso más sencillo de ritmo es el del tambor que va marcando el paso en el desfile militar; un simple ruido nunca produciría el efecto o sentimiento de marcialidad que logra la banda militar que va al frente. El ritmo del tambor si se continúa indefinidamente, se convierte de estético en mecánico y los soldados pierden el paso, pero constantemente es renovado por la irrupción de clarines que le dan nuevo sentido. Otro ejemplo de ritmo relacionado con la pulsación orgánica es la música primitiva compuesta por percusiones exclusivamente que convierte su elemento anejo, la danza, en un movimiento sensual. En estos casos, dice Vasconcelos, la medida depende de la matemática y la fisiología, pero el arreglo es astucia de la emoción, del espíritu. Por nuestra parte, hacemos notar que en ningún párrafo como en estos describe mejor Vasconcelos una revulsión, en este caso, la revulsión de la energía material en energía espiritual donde permanece *ad aeternum*. El ritmo al ajustarse ha medido el tiempo, pero eso no interesa, lo que importa es el efecto de la medida, "o sea una especie de solución vital de la existencia de los seres de sonido en el campo de la conciencia". [41] He aquí con toda su hondura el alcance del monismo estético; todo se convierte en uno, en conciencia, en espíritu, gracias a la labor del arte. Ninguna otra actividad, ninguna otra forma de vida, sería capaz de unificar en estructura al resto del universo, el mundo del arte es el tránsito entre lo humano y lo divino, todo fragmento de existencia que no lo alcanza no se redime nunca.

Bástenos pues con las descripciones del ritmo, queda fuera de nuestras intenciones describir detalladamente los otros a prioris; simplemente anotemos que si el ritmo, por coordinarse con las pulsaciones orgánicas, en cierto modo nos apega a la naturaleza, la melodía es ordenación de heterogéneos y elevación sobre la natura; la armonía "introduce al conocimiento una enseñanza sorprendente y específica: la simultaneidad. O sea, un imposible de la lógica";[42] el contrapunto es la contradicción en la unidad orgánica; y la sinfonía un intento de totalidad.

Pero así como en la *Crítica* kantiana existe un yo aperceptivo que es el que unifica lo elaborado por la inteligencia, Vas-

40 *Ibid.*, p. 235.
41 *Ibid.*, p. 235.
42 *Ibid.*, p. 259.

concelos concibe un órgano estético que "explica mejor que cualquier sentido externo, la vista, el oído, etc., la impresión general que llamamos belleza que aisladamente ningún sentido explica",[43] éste es el sentido de orientación. Su misión consiste en unificar las diferentes experiencias artísticas formando un sistema de las artes, que Vasconcelos denomina sistema del equilibrio. Éste se compone de tres grandes partes; las artes apolíneas en las cuales predomina un tinte racional; las artes dionisíacas en las cuales domina la voluntad o la pasión, y las artes místicas que son todas aquellas que tienden a superar la permanencia en lo humano.

El sistema de Vasconcelos, pues, culmina en el arte religioso que es superior por el asunto y por el hecho de unificar en torno a este asunto al resto de las artes. El paso de lo humano a lo divino es, entonces, el definitivo. Este último salto lo explica Vasconcelos por medio de una analogía con la actividad artística, "pues no podemos imaginarnos, dice, qué clase de catástrofe se produciría en la materia, ni cual sería su rostro si mañana toda conciencia del hombre dejase de mirarla. El poder de la conciencia es tal que, a imagen de Dios, crea el objeto, lo conforma al percibirlo y contemplarlo. Y de otra manera semejante no podríamos concebirnos a nosotros mismos, no imaginamos qué clase de sueño dormiría el alma si no existiese el mundo en que se recrea a semejanza de su Creador. *Y se diría que cada vez que miramos el universo se reproduce en un alma el* fiat *que lo engendra*".[44] Somos a imagen y semejanza de Dios porque recreamos el mundo. Al amarlo descubrimos ese sentido oculto que lo orienta, y al arrancarlo y arrancarnos de los sustratos inferiores de la energía obtenemos la libertad.[45] La libertad se obtiene en el mundo del espíritu, pero no es una libertad en el sentido de que esta región no tenga leyes, ya vemos que las tiene, sino que se trata de una libertad respecto a los planos inferiores de la energía. Pero tampoco se menciona una autonomía propiamente humana porque aunque todavía no se haya dicho, la revulsión en el espíritu no es obra del hombre; así como la creación, el paso de lo físico a lo biológico, y de lo biológico a lo humano se debe a la intervención milagrosa de Dios, "...el arte ya no es fabricación del hombre como cuando forja imágenes a su semejanza, sino auténtica revelación que penetra los sentidos del

43 *Ibid.*, pp. 276 *ss.*
44 *Ibid.*, p. 306.
45 *Ibid.*, v. p. 201.

artista".[46] Así, pues, no porque se es hombre se salva automáticamente al mundo y, asimismo, todo depende, en última instancia, de la gracia divina.

"Un grano precioso del polen eterno aflora en cada conciencia humana. Cada uno en la hora ventajosa de la muerte, suelta su grano de espíritu que hallará propicio ambiente, si ha logrado adiestrarse en los avisos que continuamente nos llegan del más allá. Cada vez que sopla el espíritu, el pedacito de alma que ha de ser arrebatado un día para la justicia y la muerte definitiva o exaltación salvadora, se conmueve y se agita. Y estos destellos y sacudidas de la próxima incorporación a lo alto, es lo que llamamos emoción de arte y belleza. El sentido esencial que los capta es una como orientación que nos pone a tono o nos desentona de la existencia superior que gravita sobre nosotros a la manera como el vendaval conmueve el polen. El cataclismo del huracán que brinda al polen una oportunidad entre mil de renacer y recrearse en una primavera inmediata es imagen de la muerte que nos toma para destinos remotos.

"Cada atisbo de arte verdadero es una anticipación de la victoria sobre la muerte y un ensayo de rumbo definitivo. Una senda del nuevo elemento, donde ya no hacen falta ni ojos ni oídos, pero sí esa suerte de élitro que descubre el ritmo vencedor del derrumbe y conquista el maelstrom de los tránsitos." [47]

[46] *Ibid.*, p. 301.
[47] *Ibid.*, p. 407.

III. LA RAZA Y EL ESPÍRITU

> ¿Qué es lo que vamos a presentar como genuinamente nuestro, como peculiar y propio, si nada importante hemos descubierto, si todo lo que sabemos es poco y lo hemos aprendido de otros, si apenas comenzamos a saber? ... si todavía la incultura es entre nosotros la regla, ¿cómo podremos presumir de merecer la honra de que una palabra —toda la fuerza potencial de una palabra exclusiva— se reserve para nosotros y se dedique a nosotros?
>
> Aun para llenar el contenido de la más humilde palabra es indispensable aportar substancia, la substancia de una idea, la esencia de una vida. Urge, pues, que encarnemos en nuestra palabra. Juntemos dentro de ella todos los haces dispersos. Recordemos que para comenzar a ser es menester concretarse y limitarse... Iniciemos la definición de nuestros caracteres mediante la especificación de nuestros medios y mediante la definición de nuestras finalidades. Diversas son las circunstancias que nos dan derecho y lugar aparte y nombre propio; diversas y más bien acusadas de lo que pudiera juzgar un observador superficial.
>
> José Vasconcelos: *Indología.*

Hemos querido hacer la descripción de la filosofía de Vasconcelos porque no hemos olvidado que se trata de una filosofía coronamiento y guía de una nueva cultura, la cultura iberoamericana. Por otra parte, recordemos que esta construcción, aparte de ser expresión de nuestra cultura, pretende abarcar la universalidad del conocimiento. Por tanto, este capítulo debe ser un capítulo crítico, esto es, debe mostrar si Vasconcelos logra sus propósitos o no. Para ello, es menester trazar los rasgos de esa cultura de la cual Vasconcelos quiere ser expresión y ver si tienen alguna relación con el pensamiento filosófico anterior.

Una raza emotiva como la nuestra, ha dicho Vasconcelos, ha menester de una filosofía basada en la emoción; pero a su vez, esta filosofía quiere demostrar —tal como ya lo vimos— que la emoción es la suprema de las facultades del hombre. De lo cual fácilmente se sigue que *en el iberoamericano predomina lo mejor de las potencialidades del hombre, o lo que es lo mismo, se postula filosóficamente la tesis de la superioridad del iberoamericano.* La demostración es circular y tanto puede decirse que la filosofía de Vasconcelos está subordinada a este mensaje racial y cultural, como que éste está subordinado al pensamiento filosófico. Para probar la primera de estas dos observaciones basta recordar la

principal característica del sistema que hemos examinado. Se trata de un sistema cuyos puntos fundamentales están apoyados en el milagro y no en la demostración racional; así por ejemplo, recordemos que explica la aparición de las primeras estructuras por medio de una "virtud mágica" y de una "emanación espontánea"; y que la creación del mundo temporal por medio de un Dios eterno es sólo comprensible por las luces de la revelación. Tal irracionalismo de un filósofo que pretende recoger los resultados de las ciencias positivas, lo conduce a ideas atentatorias contra el propio sistema: recuérdese que Vasconcelos parte de la noción de existencia "como un primer y postrero común denominador", es decir, parte para construir un sistema estético del concepto universal abstracto, del "común denominador" que siempre ha querido rehuir. Estas y otras muchas anotaciones podrían hacérsele y abrir una amplia brecha a la crítica lógica. Pero a quienes así piensan se les escapa un dato fundamental de la filosofía vasconceliana porque no se han percatado que se trata de una filosofía indiscutible, o mejor dicho, *dogmática,* la filosofía de Vasconcelos literalmente es una filosofía de afirmaciones que no admiten réplica.

La construcción filosófica de nuestro pensador constituye un dogma y una mística, pero congruente con su mensaje, *el dogma y la mística de Iberoamérica.* Vasconcelos sabe o siente que para organizar un gran movimiento social es menester enarbolar no un silogismo o un cuerpo de doctrina racional sino una creencia, una fe, porque "a veces el dogma consolida una verdad latente".[48] La mística no es una mentira sino que está compuesta de verdades y creencias. La filosofía de Vasconcelos muy conscientemente está constituida por estos dos elementos y la mística iberoamericana también participa de ambos, de una serie de observaciones histórico-filosóficas y de una fe en nuestros destinos.

Surge, sin embargo la inevitable pregunta: ¿respecto a quiénes somos superiores?, ¿cómo se manifiesta nuestra superioridad? La respuesta a la primera parte es singularmente paradójica, somos superiores respecto a nuestros vencedores los anglosajones. El sajón se ha escuchado en una filosofía, el evolucionismo, que no viene a ser, en última instancia, más que la justificación de un proceso histórico evidente para ellos. Por su parte, el latino vencido no teniendo ya interés concreto que amparar, logra superar la parte que le corresponde desde el punto de vista sajón

48 *Bolivarismo y Monroísmo. Temas iberoamericanos.* Biblioteca América, Santiago de Chile, 1934, p. 87.

—que le es adverso— mediante un pensamiento universal (personificado en la filosofía de Vasconcelos, Hegel americano).

Para contestar a la segunda parte de la pregunta, la ideología de nuestro filósofo se desarrolla libremente, sin trabas, fiel a su pensamiento de que es menester formular el ideal aun cuando un mal genio llegase a convencernos de que es falso. Vasconcelos desarrolla una utopía americana en la cual, más que expresarse una viable y posible realidad, se proyectan los ideales surgidos de una situación concreta. La utopía de la Raza Cósmica es de imposible realización, pero a Vasconcelos le parece que ya está ahí, a un paso: cuidemos de vivir en un continente, dice, "que no escucha el toque del destino que llama por todas sus puertas".[49]

El advenimiento de la Raza Cósmica se presiente al observar la Historia; pero no con la observación de la historia empírica que "enferma de miopía, se pierde en el detalle", sino de acuerdo con nuestro modo propio de conocer, esto es, de acuerdo con nuestra capacidad de síntesis; "sondeamos entonces el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito. Y, justamente, donde nada descubre el analista, el sintetizador y el creador se iluminan".[50] Nuevamente, pues, vemos entrar la metódica de Vasconcelos en acción. Al analista la historia no le revela nada porque equivale, en ciencia, al matemático que hace abstracción de muchas realidades, o del conjunto en general que le da sentido al detalle. El sintetizador, al contrario, se ilumina, pues descubre que la historia, el devenir de los sucesos humanos, puede conocerse como una estructura. No se trata de matar el detalle, sino de incorporarlo al conjunto que elabora el historiador esteta. Esta manera singular de ver la historia es totalmente congruente con el resto del pensamiento vasconcelino, lo cual nos revela que su teoría sobre la misión de la Raza Iberoamericana es un eslabón más del sistema, o mejor todavía, es el eslabón que corona el sistema.

Pero ¿qué es lo que Vasconcelos descubre en el conjunto de los hechos históricos? A la primera ojeada puede verse que "pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales. Crisis de una lucha secular que se inicia con la derrota de la Armada Invencible y se agrava con la derrota de Trafalgar. Sólo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse

49 *Ibid.*, p. 182.

50 *La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana.* 2ª edición. Colección Austral, Espasa-Calpe Mexicana, S. A., México, 1948, p. 15.

y se traslada al continente nuevo donde todavía tuvo episodios fatales".[51] Sí, episodios fatales, pero fatales para la latinidad. En nuestro momento nosotros somos los vencidos, y lo que es peor, estamos a punto de suicidarnos. Los iberoamericanos somos los herederos de la grandeza y miseria de España, de los errores de Napoleón y del disperso imperio portugués. Los norteamericanos son herederos de la vencedora Isabel, de la Revolución industrial y de la filosofía utilitarista y pragmatista que se inicia en Bacon y se prolonga hasta el pedagogo Dewey. América latina comienza a claudicar, México ha sido el ejemplo típico de un país que, abandonando el pensamiento propio de la latinidad —la filosofía y la mística emotivas—, ha querido abrazar la ideología del vencedor en una de sus variantes, el positivismo evolucionista. Pero la Revolución ha roto a tiempo el hechizo y aunque ha sido un movimiento sanguinario y cruel, ése es su mejor galardón. Vasconcelos como Caso estima más a la Revolución por lo que destruyó que por lo que construyó.

Ahora bien, si nosotros somos los vencidos ¿por qué creemos que la razón nos asiste? ¿cómo podemos tener fe en nuestros destinos? Es cierto que nuestra calidad de vencidos nos avoca hacia la universalidad ¿pero eso nos garantiza que no vamos a desaparecer destruidos o absorbidos por el sajón? Para responder a estas preguntas Vasconcelos lanza una mirada más penetrante a la historia y descubre su proceso general, su sentido, descubre "*la ley de los tres estados sociales,* definidos no a la manera comtiana, sino con una comprensión más vasta. Los tres estados que esta ley señala son: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía".[52] Puede verse fácilmente cómo la historia humana sigue un proceso muy semejante al del universo en su redención, el estado material, que en el universo se caracteriza como una sujeción a la causalidad, es reproducido en la historia por las necesidades materiales y biológicas a que está sujeto el hombre; y así como en el cosmos la libertad se va ganando respecto a los estadios inferiores para someterse a las normas del espíritu, en la historia se logrará semejante meta cuando acontezca el tercero de los estadios, el estadio del espíritu.

[51] *Ibid.*, p. 17.
[52] *Ibid.*, p. 38, véanse también las últimas páginas de *Indología.*

El período guerrero se ha caracterizado por la supremacía de la fuerza y corresponde, en lo que respecta a las facultades humanas, a la sensibilidad. Y si la sensibilidad ha producido la fuerza, la razón ha producido la ciencia y la técnica quedando con ello señalado el papel del sajón en la historia, a saber; el predominio por medio de la ciencia y de la técnica. Mas esto no es todo, con la supremacía del cientismo y del tecnicismo no termina la historia de las instituciones humanas. "Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar al mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos." [53] La ciencia y la técnica han producido la mecanización y gracias a ésta los hombres se han aproximado unos a otros preparando el tercer estado. *Puede notarse ahora con toda claridad que así como el conocimiento completo, y por tanto la plenitud de vida, se caracterizan por la síntesis de la totalidad de lo dado, el fin último de la historia consiste en la síntesis de la totalidad de los pueblos y las culturas que constituirá la plenitud de la historia.*

Entonces, ¿por qué si los sajones son los autores de la máquina que acerca a los hombres no lo son también de esa síntesis? Porque no basta la proximidad física, responde Vasconcelos, es menester también la proximidad espiritual y ellos no la han conseguido nunca. Basados en el fetiche de la raza han discriminado a otros hombres formando una colectividad, la de los blancos, que "contradice el fin ulterior de la historia".[54] Comprendemos entonces, por qué Vasconcelos utiliza el concepto de raza para interpretar la historia; él no es autor de esa interpretación, el autor es el sajón, el inglés y el norteamericano, que basado en observaciones científicas y sociológicas muy discutibles ha tratado de justificar una serie de actitudes. La debilidad del argumento de la superioridad racial sea la raza sajona o cualquiera otra —aun de la Raza Cósmica— desde un punto de vista estrictamente científico, lo reconoce Vasconcelos cuando, en flagrante contradicción, confiesa que su tesis es "tan arbitraria y tan frágil como la tesis de la superioridad de los blancos".[55] Con ello parece decir Vasconcelos que con tal de negar la superioridad del sajón está dispuesto a renunciar a sus propias ideas.

53 *Ibid.*, p. 25.
54 *Ibid.*, p. 27.
55 *Indología*, p. xx.

Pero no es éste en realidad el espíritu de su pensamiento porque la superioridad de la próxima Raza Cósmica no consistirá en algo semejante a lo que ha alardeado el sajón sino que será totalmente diversa, como lo veremos a continuación.

El norteamericano ha cometido el pecado de destruir las razas que le han parecido inferiores —por eso no es el realizador de la tercera etapa—, "en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos *y esperanza de una misión sin precedente en la historia*". Tal es, en verdad, el legado positivo de los conquistadores ibéricos; una "abundancia de amor" que permite el verdadero acercamiento entre los hombres. "La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños", y lo que no pudo el sajón lo puede el latino, por eso nuestra civilización, con todos sus defectos "puede ser la *elegida* para asimilar y convertir en un nuevo tipo a todos los hombres".[56] Entonces nuestra superioridad no consiste ni consistirá en una cerrazón para otros hombres que no sean como nosotros, sino justamente lo contrario, no queremos dejar a nadie afuera. El exclusivismo sajón está fundado en la fuerza, nuestra capacidad de universalidad está basada en el sentimiento que unifica, ésta es la radical diferencia entre el sajonismo y la latinidad.

Sin embargo, para cumplir este nuestro destino de realizar la síntesis de todas las razas, porque en esto consistirá precisamente la Raza Cósmica, es menester llenar un requisito previo, es necesario autoafirmarnos, definirnos, que es al mismo tiempo, definir nuestros propósitos. Esto ya se ha logrado un poco en la pugna, pues "la oposición y la lucha, particularmente cuando ella se traslada al campo del espíritu, sirven para definir mejor los contrarios, para llevar a cada uno a la cúspide de su destino".[57] La diferencia entre el sajón y el latino no es principalmente material o física, porque al fin y al cabo la fuerza se adquiere o se pierde, sino más profunda, es una diferencia espiritual, y recuérdese los abismos que existen entre una y otra etapa de la constitución del espíritu. Nuestro defecto consiste en que no tenemos confianza en nuestra destino; "entre todos los males, el de la falta de fe en nosotros mismos, es sin duda, el más grave, porque nos priva de la fuerza de resistencia y, en cierto modo, nos cierra, nos roba el porvenir. De allí mi insistencia en el problema de la raza, nuestra raza, que es como si dijéramos la esencia misma del

[56] *Raza Cósmica,* p. 26.
[57] *Ibid.,* p. 31.

material con que podríamos construir un futuro".[58] Por ello, para remediar este error, *"erijamos en dogma la unidad racial de los hispanos"*,[59] supuesto único de nuestra misión histórica.

El tercer Estado de la historia es el período de la Raza Cósmica, de la unidad y síntesis de todas las razas por medio de la emoción. El iberoamericano con la creación del mestizaje la hace posible; por otra parte, recursos naturales no nos faltan, poseemos el trópico inapreciable, la llanura extensa, casi todos los climas del mundo se reproducen en nuestro continente; pero sobre todo, insistimos, poseemos esa capacidad sentimental que faltó al sajón. Y por ello mismo "en el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en la pobre razón que explica pero no descubre, se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en el resultado inmediato y palpable, como ocurre en el primer período, ni tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura, el mismo imperativo ético será sobrepujado más allá del bien y del mal, en el mundo del pathos estético, sólo importará que el acto, por ser bello, produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no del apetito ni del silogismo; vivir el júbilo fundado en el amor, ésa es la tercera etapa".[60]

A la luz de estos conceptos ya puede comprenderse el lema que resume la filosofía de Vasconcelos y está estampado en el escudo universitario: "Por mi Raza hablará el Espíritu". Si recordamos que el uso de la emoción en el arte es en realidad "una auténtica revelación que penetra los sentidos del artista" veremos que la Raza Cósmica, o mejor su anticipación, la raza iberoamericana, está "elegida" por el espíritu para realizar la finalidad de la historia. Así como en el conocimiento la verdad o recreación del universo se logra por medio de las leyes de la emoción, el iberoamericano haciendo uso de las mismas sintetiza todas las razas, es decir, recrea a la humanidad. La razón, predominante en el sajón, es analítica, abstractiva, y en historia discriminativa. La emoción en el conocimiento y en la historia es unitiva. Y si nosotros

58 *Bolivarismo y Monroísmo,* p. 80.
59 *Ibid.,* p. 87.
60 *Raza cósmica,* p. 60.

hacemos uso de ella —por merced del espíritu— nuestro particularismo o nacionalismo se resuelve en la universalidad, que es estado preparatorio del término de la historia y el comienzo de la vida eterna espiritual.

Decíamos en el capítulo anterior que sólo el hombre es capaz de expresarse en términos de espíritu, ahora concretamos más y decimos que de entre los hombres el más idóneo para ello es el iberoamericano. Y si la libertad la entendemos como la superación de una etapa jerárquicamente inferior, el iberoamericano puede disfrutar de ella por más que físicamente sea el vencido, el esclavo. La valoración del mundo y de la vida desde un punto de vista estético resulta ser muy diferente de la valoración estrictamente científica. Desde el punto de vista de la belleza, animales que zoológicamente están muy próximos a nosotros, se encuentran, en realidad, muy lejanos por su fealdad, por su no adecuación a los *a priori* estéticos, y en cambio, formaciones minerales y vegetales que en la escala biológica están muy lejos de nosotros, se encuentran muy cerca desde el punto de vista de las normas de la fantasía.[61] De semejante manera, desde el punto de vista de la doctrina evolucionista aplicada a la historia, el iberoamericano débil no es apto para la vida, y está destinado a desaparecer absorbido por el sajón que es más fuerte y, por consiguiente, más apto para sobrevivir. Pero desde un punto de vista estético la historia nos muestra que la emotividad predominante en el iberoamericano predominará sobre la razón sajona que es una facultad secundaria y no representa la plenitud de vida.

La incorporación de la finalidad de la historia y de la conducta dentro de la vida estética nos revela el fondo auténtico de la doctrina de Vasconcelos. El hecho de que la estética, entendida como ciencia y como forma de vida, predomine tanto en la metafísica como en la filosofía de la historia, nos hace ver, según lo señalamos antes, que se trata de una auténtica dogmática, de una mística iberoamericana. Vasconcelos ha visto que el arte se semeja mucho al artículo de fe, nunca trata de demostrar, convence únicamente, arrebata sin hacer caso de norma alguna. "Todo cuanto nace del sentimiento es cierto", como todo cuanto revela Dios es verdadero, así vaya contra los principios

61 Véanse algunos ejemplos de esta singular manera de valorar en las páginas de la *Metafísica*. Tales valoraciones no parecen tan descabelladas si recordamos que otro filósofo, Martin Heidegger, en *El ser y el tiempo*, habla de una consideración de los objetos no desde el punto de vista geométrico físico, sino desde el punto de vista del interés vital.

más evidentes. Este carácter religioso estético de la filosofía de Vasconcelos nos animaba a decir en el primer capítulo que el problema del nacionalismo y de la universalidad de la filosofía lo resolvía Vasconcelos cortándolo como el nudo gordiano. Si la interpretación estética de la filosofía y la historia nos convence, como puede convencer una mística, entonces creeremos que nuestra raza ha sido elegida por Dios para consumar el fin de la historia, creeremos que un americanismo, o un Bolivarismo como dice el propio Vasconcelos, no será una actitud cerrada como los nacionalismos sajones, sino abierto a todos los hombres, creeremos en suma, que nuestra cultura es o será reflejo del nuevo proceso histórico y, a la vez, tendrá validez universal. Vasconcelos no se propone demostrar, sino convencer, él aspira a que su filosofía no se discuta en círculos académicos más o menos cerrados probando ver si está conforme a los cánones lógicos, sino a que se acepte o no se acepte, se ponga en práctica o se rechace rotundamente. La creencia en la raza y el espíritu son los ápices del dogma americano.

7. Caso y Vasconcelos

En realidad Vasconcelos llega a la misma conclusión de Caso aunque por otras vías: es menester un nuevo tipo de hombre, una nueva forma de vida; la razón y la ciencia no realizan los auténticos valores humanos, ni siquiera los propiamente humanos. Caso ve en el porfirismo positivista la encarnación de la vida según la razón y la ciencia, formas las más sutiles del egoísmo. Vasconcelos considera que la vida racional, encarnada en el sajón e imitada tontamente por los nuestros, no es más que la revivencia del universo en lo que tiene de material y biológico, es decir, en las antesalas del espíritu. Ambos coinciden en que es la emoción la que nos informa y nos hace vivir lo propiamente humano, y ambos coinciden también en que debemos ser nosotros, los mexicanos, los iberoamericanos, los que debemos practicar esas formas de vida. El mexicano debe ser desinteresado y caritativo, afirma Caso; la raza latina debe expresarse en términos de espíritu, dice Vasconcelos. Si nos hemos de definir, de autodeterminar, hagámoslo viviendo las formas mejores de la existencia.

Sin embargo, esto no es todo. El factor que esencialmente constituirá a este nuevo tipo de hombre americano debe ser la libertad. Algunos autores se han preguntado por qué el intelec-

tual iberoamericano prefiere lo poético a lo rigurosamente científico, por qué hacen filosofía poética Martí, Alberdi, Rodó, Caso, Vasconcelos, etc. y no filosofía científica. La pregunta la podemos contestar ahora. *La vida artística supone la libertad.* Para Caso la primera actitud que va contra la ley rígida del universo biológico, es la existencia desinteresada, la existencia poética. Según Vasconcelos en la conducta que supera al ethos podemos "hacer nuestro antojo". Para Caso hay dos clases de libertad, una, la de la intuición poética que es una libertad fuera del mundo, y otra, la del acto de caridad que es una libertad en el mundo. Para Vasconcelos también el concepto de libertad es complejo, existe una libertad en la vida biológica que consiste en la elección de lo necesario para pervivir, y una libertad humana que consiste en organizar lo dado y ponerlo al servicio del espíritu, o sea, a las normas del gusto. Sin embargo, tanto Caso como Vasconcelos creen que la libertad es respecto a un orden inferior, esto es, frente al orden racional científico encarnado, en concreto, por los positivistas y los anglosajones. Gabino Barreda había afirmado que la libertad reside en someterse a las leyes de la naturaleza explicitadas por la ciencia. Pero en nombre de esa ciencia y de esas leyes, se había esclavizado a los hombres. Ahora Caso y Vasconcelos predican la no obediencia a ninguna norma externa, hay que actuar por gusto, por entusiasmo o inspiración, y esto sólo se logra en el arte o en la religión, en la caridad.

Y por último, podemos preguntarnos si todo lo anteriormente escrito es suficiente para explicar por qué ambas filosofías son tan desmesuradas en sus soluciones. Es menester agregar una nueva nota, *se trata de filosofías de futuro.* Caso y Vasconcelos nos hablan de lo que podemos, de lo que debemos, de lo que tenemos que hacer. Lo cual nos revela la situación de ambos como filósofos de revolución, es decir, filósofos que saben que están en una encrucijada histórica; no son filósofos de situaciones permanentes, sino que saben que su circunstancia es transitoria. Se encuentran en el momento de haber negado el pasado, de haber liquidado sus cuentas con él y de no haber construido todavía el futuro. Como revolucionarios auténticos —de las ideas— consideran que el pasado está plagado de defectos, que debemos conocerlo para saber cómo no debemos actuar, necesitamos conocer sus experiencias para no volver a repetirlas. No más quijotismo, no más sanchopanzismo, no más evolucionismo suicida. El futuro se les presenta a Caso y Vasconcelos totalmente abierto, anchísimo para la realización de las mejores po-

sibilidades, sobre todo como la mejor oportunidad para vivir una vida propia. Ya que sobre el futuro se puede proyectar todo lo imaginable.

Libertad y autodeterminación son para nuestros filósofos formas de vida y conceptos recíprocos. Libertad respecto a las formas inferiores de la existencia, libertad respecto al pasado, libertad respecto a lo extraño, lo extranjero, libertad para la planificación del futuro, libertad para la autodeterminación en suma. Tales son los *desiderata* de lo que podríamos llamar filosofías revolucionarias. Sólo el sentimiento de que se vivía una época de renovación podía producir semejantes pensamientos. Filosofías no de pasado inmediato sino de futuro inmediato. Caso y Vasconcelos han previsto una salvación al final de los siglos, pero sobre todo se han ocupado del futuro próximo, ese futuro que ya se asoma en mil formas, como acción desinteresada y caritativa, como amalgamación de razas en mestizaje fecundo.

Sin embargo, cuando escribieron sus libros no advirtieron la curiosa contradicción entre la *inmediatez del futuro y lo desmesurado del proyecto.* Pronto ese futuro se les vino encima y pareció darles un mentís rotundo, pero ya era tarde para rectificar, nadie puede rectificar los mejores hechos de su vida. Sobrevino la decepción profunda, pero por más que quisieron o han querido no fueron ellos los intérpretes de esa decepción, se refugiaron en su metafísica pura que con la existencia como beatitud y con la vida eterna del espíritu, parecía brindarles, ahora sí, un mejor futuro, ya no tan próximo, pero sí firme y definitivo.

Tercera Parte

SAMUEL RAMOS

I. LA DECEPCIÓN DE LA REVOLUCIÓN

"Libertad, igualdad, justicia, sufragio efectivo, no reelección, autonomía de los poderes, municipio libre, soberanía de los Estados, independencia internacional...

"Palabras, palabras, palabras.

"La Revolución no ha resuelto ninguno de los problemas políticos del país." [1] Tal es el saldo que obtiene Luis Cabrera cuando, después de veinte años de iniciada, efectúa un "balance de la Revolución". Las esperanzas que en ella se habían puesto parecían desvanecerse frente al fracaso rotundo de los regímenes revolucionarios. La década del treinta al cuarenta se inicia con los más negros presagios, apenas hacía un año que José Vasconcelos, el hombre más idóneo para dirigir una reconstrucción social, había sido derrotado en lo político y expulsado del país. Quedaba México en manos de los sobrevivientes del Plan de Agua Prieta, señoreados todos ellos por Calles; la "sombra del caudillo" oscurecía el panorama nacional como contradicción viviente de todos los ideales revolucionarios. Pues, ¿cómo hablar de democracia, cómo hablar de sufragio efectivo y no reelección, y lo que es más grave, cómo hablar de libertad si Calles parecía pisar, una a una, las huellas del viejo dictador contra el cual se había desatado la hecatombe?

La imagen viva de este estado de cosas la traza Martín Luis Guzmán en uno de sus mejores libros.[2] La contienda política aparecía entonces sólo como una lucha de intereses individuales y de partido; ni la oposición ni el caudillo tenían razón, en realidad ambas partes tendían al mismo fin: el gobierno del país como medio para enriquecerse. Éste era el único plan, el único propósito de los dirigentes. Por eso no eran populares, y la tragedia que invariablemente sucedía a la derrota era mirada con indiferencia por parte de un pueblo que sabía no tenía influencia en sus propios destinos. Las campañas electorales de los políticos mestizos interesaban a las clases populares en la medida en que podían cambiar su presencia, más o menos indiferente, por un jarro de pulque. Los discursos sobre el mejoramiento de las clases proletarias ya no eran escuchados, se

1 *Veinte años después.* Ediciones Botas. México, D. F., p. 93.

2 *La sombra del caudillo.* Colección Ideas, Letras y Vida, Cía. General de Ediciones, S. A., México.

soportaban apenas, porque a fuerza de tanto repetirlos habían perdido su eficacia de engaño. Al pueblo no lo engañaban, sabía que todo lo que se decía era mentira, que no era cierta la redención, que no era cierto el mejoramiento de las clases proletarias, que, en cambio, era cierto todo lo contrario de lo que los políticos pregonaban. Se había acostumbrado a entenderles al revés y, por ello, se había apoderado de él un incurable escepticismo acerca de los ideales y de los gobernantes. Las acostumbradas traiciones, las acostumbradas codicias envueltas en ropaje demagógico habían formado en la conciencia popular una especie de forma a priori, según la cual todo gobierno era malo. Algunas veces se podía tener fe en un aspirante al poder, pero en cuanto ganaba y se convertía en gobierno perdía automáticamente su incipiente popularidad. La regla, pues, era ésta: todo gobierno en cuanto tal es malo. Este sentimiento no conducía a la anarquía sino a la indiferencia; el anarquista oculta en el revés de su personalidad un ideal, la libertad respecto al estado tirano. Pero el mexicano indiferente, carente de iniciativa dinámica, esperaba todo del gobierno, pero a la vez no tenía fe en él. Tal parecía y parece ser la situación de la conciencia popular mexicana. Su indiferencia y su malicia para no creer fueron fomentadas por los propios jefes revolucionarios que, a su vez, fueron los primeros en perder de vista esos ideales que se decían motores de la Revolución.

Luis Cabrera analiza las calamidades que se cernían sobre México como consecuencia de los llamados regímenes revolucionarios. El intento de Lázaro Cárdenas para fundar la organización económicopolítica del país sobre bases socialistas o marxistas, da oportunidad a Cabrera para hacer una revisión de los ideales de la Revolución comparándolos con los fines cardenistas que, según la opinión oficial, eran los objetivos más auténticos, más verdaderos del movimiento revolucionario. La Revolución de diez es para Cabrera "la Revolución de Entonces", el régimen cardenista es "La Revolución de Ahora"; no son, pues, la misma revolución. Cárdenas parte de un concepto falso, dice Cabrera, se equivoca al describir a la "Revolución mexicana, concebida como indivisible conjunto de aspiraciones populares, que no se estanca, sino que vive en orgánico movimiento de renovación".[3] El concepto de Revolución permanente es un

[3] Véase en el libro de Cabrera citado el discurso que Cárdenas pronunció al terminar el reparto de tierras en la Laguna, pp. 335 *ss.* Y para una defini-

concepto falso porque dada su naturaleza ninguna revolución puede vivir permanentemente en orgánico movimiento de renovación. Toda revolución es ilegal, sigue diciendo Cabrera, precisamente porque tiende a transformar, a trastornar un orden de cosas sancionado legalmente. Y ningún país puede vivir indefinidamente sin el auxilio de un orden legal. Ninguna revolución escapa a la violencia, es más, constituye la violencia misma, pero siempre tiene un objetivo, una finalidad que plasmar. El movimiento armado que se inició en México en 1910 culminó y cristalizó en la Constitución de 1917 es lo que Cabrera denomina Revolución mexicana. Lo que sigue después ya no es revolución sino implantación de un nuevo orden constitucional, ya no es ir contra los principios sino a favor de los principios. Por eso, la Revolución no es ni puede ser permanente como lo afirma el Presidente Cárdenas. Si Cárdenas se declara revolucionario o en pleno movimiento de revolución, en realidad se declara rebelde a la Constitución que ha jurado cumplir, esto es, la Carta de 1917, y su revolución no será la continuación de la de 1910, sino "otra" revolución.

Con estas ideas Cabrera representa la conciencia de una minoría intelectual y de una mayoría popular que cree firmemente que la Revolución ha terminado sin cumplir lo que había prometido. La definición estrictamente formal del movimiento revolucionario le sirve a Cabrera para hacer una distinción tajante entre los tiempos nuevos, desoladores, y los viejos tiempos en los que parecía iniciarse una redención social. La Revolución de 1910 ha fracasado y, en verdad, las alteraciones de los nuevos tiempos van contra el espíritu que privaba veinte años antes.

"Todos los ideales revolucionarios, todas las aspiraciones de los mexicanos, dice Cabrera, todas sus necesidades, tanto materiales como espirituales y morales podrían resumirse en una palabra: libertad." [4] Y, precisamente, el marxismo y el socialismo implantados por el gobierno de Cárdenas, que se dice revolucionario, no creen en la libertad. La libertad no ha existido nunca, se dice, y mucho menos en México. El motor de las acciones humanas no es la libertad sino la necesidad económica, la necesidad material. Satisfaciendo esas necesidades es como se obtiene la felicidad porque, en realidad, la libertad es apenas un concepto utópico, romántico.

ción de la Revolución compárese la conferencia de Cabrera titulada *Carranza revolucionario.* Imprenta Nuevo Mundo, México, 1954.

4 *Veinte años,* etc., p. 250.

El alegato de Cabrera contra estas ideas y en general contra el ensayo marxista en México[5] es impresionante por su sinceridad al creer que nuestra realidad mexicana repugna toda solución extraña que no se adapte a sus necesidades. El materialismo histórico, dice, comete un grave error al enfrentar al individuo con la sociedad, y todavía más grave en cuanto que en esta antinomia artificial concede una supremacía omnímoda al estado, según la doctrina, intérprete supremo de los derechos de la sociedad. La prueba de que el socialismo se equivoca es fácil observarla con la cuestión del ejido tal como se ha tratado en México. Cuando la Revolución habló de ejidos, añade Cabrera, los concibió sólo como un paso esencial que tenía que dar el campesino para convertirse de peón en pequeño propietario. El ejido o pegujal era, justamente, una porción de tierra aneja a los pueblos, y debía servir a su cultivador, el habitante del pueblo, no exclusivamente para que viviera de ella, sino también como complemento de salario. El problema de la repartición de la tierra era también un problema de *libertad* de trabajo, pues el ejido podía servir como base de sustentación para que el campesino trabajase en lo que quisiera y con quien quisiera. La libertad y la propiedad privada son elementos inextricablemente unidos, el que no tiene propiedad no tiene libertad. La Revolución quizo hacer del peón un pequeño propietario para otorgarle con ello una brizna de libertad.

En cambio, el experimento socialista, desobedeciendo la Constitución que manda fomentar la pequeña propiedad, anula todo eso. "Es el Banco Ejidal el que pone los ojos en la tierra que le parece propia para los ejidos; él es el que busca a los campesinos para que la soliciten; y cuando se ha concedido la dotación, él es quien organiza las sociedades de crédito ejidal en cuyo nombre se trabajarán las tierras; él resuelve los cultivos a que se ha de destinar el suelo; él dice cuándo se ha de sembrar, cuándo se ha de barbechar; cuándo se ha de regar, cuándo se ha de escardar; él es quien da el dinero para los trabajos agrícolas; él compra los arados y los bueyes; él nombra a los capataces; él paga los jornales del ejidatario, diciéndole que son 'anticipos' a cuenta de utilidades; él levanta las cosechas y él las vende; él lleva las cuentas; y sobre todo, él dice *quiénes pueden trabajar y quiénes no.*" En suma, la libertad individual desaparece frente a los intereses del Estado, cuyo órgano es este Banco Ejidal, pero

5 Véase *Un ensayo comunista en México.* Editorial Polis, México, 1937.

claro está siempre en beneficio de la Colectividad, de la felicidad social.

Pero Cabrera no se deja engañar, como tampoco se engañaba el pueblo: "Los que combatimos la tiranía del general Díaz, por convencimiento de que no había libertad en el régimen porfirista, dice, no podemos estar conformes con un sistema que es mucho más tiránico que aquél.

"Los nombres cambian, pero los dictadores subsisten. El general Díaz llegó a ser el supremo intérprete de la felicidad de la Patria conforme a las ideas de los *científicos* y los terratenientes. Con que se cambie el nombre y se diga que el Estado es el supremo intérprete de los derechos de la Sociedad, no hemos adelantado nada. Porque detrás de la palabra Estado, está la palabra Gobierno, y detrás de la palabra Gobierno estarán siempre los hombres que quieren arrogarse la facultad de resolver cuáles son las necesidades sociales a que ha de estar esclavizado el individuo".[6]

En el fondo de la palabrería comunista se ocultan los intereses de hombres muy concretos, más individuales y más reales que los entes Sociedad y Estado. En el régimen de la pequeña propiedad se encontraba diseminada la libertad, al menos entre los pequeños propietarios. En el régimen socialista la libertad se le otorga al Estado, pero en realidad a los hombres que se ocultan detrás de la palabra. El socialismo no anula la libertad, simplemente la restringe hasta el máximo, hasta el grado en que sólo los hombres que representan al Estado pueden ejercerla. Por eso Cabrera no tiene miedo de que los gobiernistas le llamen liberal trasnochado, a él le parece que la propiedad y la libertad son necesidades de la realidad mexicana, así se trate de conceptos e instituciones progresistas o reaccionarios. "Los revolucionarios de entonces, dice, no luchábamos por una libertad teórica o por la mera libertad política. Luchábamos por las libertades concretas cuya ausencia asumía la forma de esclavitudes; el contingente, la cárcel, el destierro, la relegación, el cacique, el capataz, el amo, el patrón, que eran otras tantas instituciones de crueldad humana. Los revolucionarnos de entonces no podremos prescindir del concepto de libertad y seguiremos aspirando a ella aunque jamás la hayamos tenido. Precisamente porque no la tenemos todavía, porque nuestra Revolución, la de entonces, no pudo realizarla." [7]

El movimiento cardenista al predicar el socialismo falsea los

6 *Veinte años después*, p. 253.

7 *Ibid.*, p. 254.

ideales de la Revolución. La libertad negada por el marxismo no es una libertad teórica o romántica, sino una libertad bien concreta cuyo único límite es la libertad de los otros, el derecho de los otros, y cuya existencia se manifiesta por su ausencia, por su defecto. Veinte años después de 1910 la realidad política y económica de México parece negar las esperanzas que se habían puesto en una renovación. Pero hay algo más grave todavía, tal decepción va más allá de los ámbitos económico políticos e invade los sectores educacionales e intelectuales. Samuel Ramos hace patente el desbarajuste en la educación elemental y media; y por su parte, Antonio Caso trata de impedir que la Universidad sea sólo un vocero de la doctrina oficial.

"Al terminar el gobierno de Calles, dice Ramos, la incompetencia comienza a señorear la dirección de la política educativa. Entonces sobreviene el caos. La falta de una autoridad intelectual y moral en la Secretaría inicia la disgregación de los diversos sectores de la educación. La enseñanza primaria, la rural, la secundaria, la educación estética, van cada una navegando por su lado, al garete. Por la Secretaría se sucedieron, después de Vasconcelos, ministros por lo general anodinos, sin ninguna idea personal sobre las actividades que habían de dirigir." [8] La educación, añade Ramos, perdió el contenido positivo que le había dado Vasconcelos y las innovaciones, de dudosa eficacia, se limitaron sólo al proceso formal. Narciso Bassols, dándose cuenta de ello, pretendió darle un contenido marxista, y para ello se promovió una reforma constitucional, pero la sola mención en el artículo reformado de que tal educación debía tener como finalidad formar en el educando un concepto "racional y exacto del universo" basado en los adelantos de la ciencia, movía a risa. Si tal era el contenido de la educación socialista, ésta no tenía contenido propio, pues se volvía con ello a las finalidades utópicas que había impuesto nuestro positivismo cuarenta años antes.

Por su parte, Antonio Caso, incurriendo en exageración, compara la Universidad colonial que había aceptado el libre examen racional en la obra de Gamarra, con la pretendida Universidad marxista de Lombardo Toledano. "Comparemos ahora para terminar, dice, el espíritu superior, libre, sincero y culto, de los doctores universitarios contemporáneos de Bucareli y Gamarra con lo absurdo del materialismo histórico como dogma intangible de la Universidad Autónoma. Recordemos a aquellos piadosos

8 *Veinte años de educación en México.* Imprenta Universitaria. México, 1941, p. 35.

sujetos, sufragando en pro de la libertad de pensamiento; y a los modernos corifeos del materialismo marxista, pretendiendo sofocar la libertad bajo la irrisoria dominación de una tesis discutida ya y desprestigiada... Diremos que los siglos han desfilado en vano; que el pensamiento se ha entumecido y desnaturalizado; ¡porque no valía la pena sufrir tantas revoluciones en pro de la libertad política, intelectual y social, para venir a parar en la negación de aquella franquicia sagrada y bendita, sin la cual todo lo demás sale sobrando: la libertad de pensamiento y de enseñanza!" [9]

El desaliento, pues, era general; el fracaso de la Revolución se hacía patente con el pretendido marxismo del gobierno. Pues el comunismo en México significaba, con el mero hecho de existir, que los ideales propios de la Revolución no eran efectivos, no eran buenos para conducir la marcha del país. Nuestro marxismo criollo era señal de fracaso, los hombres de México buscaban en la doctrina europea una salida para nuestros conflictos, conflictos que no había sabido resolver la Revolución pero que sí había acentuado. En el fondo no se habían perdido los ideales, muchos mexicanos estaban dispuestos a continuar la lucha por ellos, pero no por el camino marxista porque ya se comenzaba a demostrar que no era la mejor solución a nuestros problemas. Por eso, el experimento socialista nos cerraba un camino más y nos obligaba a una revisión de nuestras posibilidades. Y es en este momento de desaliento cuando la filosofía mexicana se hace esta honda y radical pregunta: ¿es que hay una deficiencia intrínseca en el hombre mexicano? Samuel Ramos se plantea el dilema y se responde. Su filosofía trata de encontrar la causa profunda de nuestros fracasos, causa que ya no puede estar en las circunstancias materiales sino en el hombre mismo. Este mismo problema le obliga a desarrollar un pensamiento diametralmente opuesto a las filosofías de Caso y Vasconcelos, no se trata ya de hacer una filosofía de los ideales, desorbitada, proyectada en el futuro, sino una filosofía descarnada, realista, que más que decirnos cómo debemos ser, nos hable de lo que somos; y más que mostrarnos nuestras cualidades enfoque su atención en nuestros defectos. La filosofía de Ramos posee estas características, sólo así pudo responder a la interrogante que planteaba su situación.

9 *México, apuntamientos de cultura patria.* Imprenta Universitaria. México, 1943, p. 48. También consúltense de Caso *Nuevos discursos a la nación mexicana* y *El materialismo histórico y la filosofía de la cultura.*

II. SAMUEL RAMOS Y LA FILOSOFÍA VITALISTA

1. La crítica a Antonio Caso

La trayectoria de la filosofía de Ramos es uno de los mejores ejemplos en nuestra historia de la cultura de cómo puede el medio ambiente trazar las líneas directrices de un pensamiento, de cómo puede una circunstancia imponer determinados temas al filosofar. Por eso mismo, es también la filosofía de Ramos un ejemplo de ductilidad y sinceridad, pues en más de una ocasión, en más de un sentido, el pensamiento de Ramos ha cambiado en sus direcciones fundamentales. Ésto, desde luego, lleva al exégeta a comprender que todo auténtico filósofo puede reconocer sinceramente sus errores o, si se quiere, el cambio de la verdad. Por otra parte, tales variaciones del pensamiento de Ramos se deben también a las influencias recibidas de otros pensadores, influencias que Ramos no ha tratado de ocultar, todo lo contrario, ha reflexionado sobre ellas y las ha valorado en su justa medida. En suma, su calidad de filósofo se la debe Samuel Ramos a su sinceridad, a su capacidad de abrirse ante el mundo para encontrar una verdad, no importándole que ésta sea permanente o no.

El primer hito que se marca en la vida filosófica de Ramos fue su encuentro con Antonio Caso. Las prédicas antipositivistas de Caso repetidas una y otra vez en los libros y en la cátedra, ahorraron a Ramos el trabajo de formular una crítica seria contra la posición. Al principio de su filosofar encuentra ya que "las negaciones del positivismo no necesitan una seria refutación dialéctica".[10] Caso se ha encargado de acabar definitivamente con ellas. Eso está muy bien, pero ¿qué representa Caso en la historia de nuestro pensamiento? Al principio de su filosofar Ramos se da cuenta de que Caso ha acabado con el positivismo, pero que ahora es menester acabar con Caso. Ramos advierte, es cierto, que "en lo que va del siglo Caso representa en la historia intelectual de México el primer hombre dedicado francamente a la filosofía",[11] que "su labor fue una invitación a substituir la frivolidad por la meditación seria y profunda, fue un esfuerzo importante para fundar la sabiduría en México".[12]

10 *Hipótesis*, 1924-1927. Ediciones Ulises. México, 1928, p. 7.
11 *Ibid.*, p. 87.
12 *Ibid.*, p. 93.

Sin embargo, Caso era un pragmatista, un vitalista, un intuicionista, y esto lo perdía, porque el pragmatismo intuicionista no es una verdadera filosofía. El pragmatismo tuvo su hora, dice Ramos, surgió en la historia en uno de esos momentos críticos en que se tiene desconfianza en el poder de la razón. Se emprendió una revaloración del conocimiento científico y de la filosofía, con el ánimo de restarles importancia en relación con la auténtica vida del hombre. Pero al contrario de lo que Caso creía (y Vasconcelos, podemos añadir) "al fin la razón ha salido ganando en esa prueba".[13] Recuérdese lo ya visto, Caso y Vasconcelos consideraban definitivamente juzgado el poder de la razón. Lo racional era para ellos una forma de vida, pero no la mejor de las formas de vida sino, justo, una de las manos valiosas. Ahora Samuel Ramos, discípulo directo de Caso, sale en defensa de la razón haciendo una división tajante entre ésta y la vida. "Los más altos valores humanos, dice, son exclusivos de los que son capaces de independizarse, al menos espiritualmente, de la realidad concreta de la vida".[14] Cuando el pragmatismo pretende hacer la reforma radical de la razón convirtiéndola en una forma de vida, cae en la confusión y en el error, "el pragmatismo cree que sólo la práctica es vida. Entonces para dar un sentido vital al pensamiento trata de convertirlo en acción".[15] Y eso no es filosofía, "llámese a eso acción. Tengan los pragmatistas el valor de decir que la filosofía está suprimida. Sin embargo, no pueden. Al fin y al cabo son pensadores. ¡Qué engaño más estupendo! yo no los condeno. Porque ellos no lo saben. Cuando quieren obrar... ¡hacen filosofía! y cuando creen filosofar, hacen una filosofía antifilosófica; mejor dicho, un imposible contubernio de la acción y el pensamiento".[16]

Caso se ha equivocado, el intelectualismo no está definitivamente liquidado, en realidad, lo que se anula a sí mismo es el vitalismo que convierte el pensamiento en vida. Después de todo, "el pragmatismo es una filosofía suicida. Adviértase que es una filosofía en busca de argumentos para no filosofar. Aquí está, dicho sea de paso, el secreto de su éxito".[17] Es menester insistir en que Ramos funda su crítica en la para él necesaria separación de la razón y la vida, porque en torno a este proble-

13 *Ibid.*, p. 52.
14 *Ibid.*, p. 7.
15 *Ibid.*, p. 52.
16 *Ibid.*, p. 53.
17 *Ibid.*, p. 53.

ma va a girar toda su filosofía. Hay que notar, sin embargo, que a pesar de ser un antivitalista no cae en un intelectualismo radical. En este primer libro, *Hipótesis,* aun se encuentra perplejo. Es uno de esos momentos de juventud en que se tienen aseguradas las críticas, pero todavía no las aportaciones positivas. Ramos es un disidente del vitalismo, un único disidente en una generación formada por Caso, pero que, por su parte, todavía no puede oponer un cuerpo de doctrina coherente y preciso. Lo único que tiene por cierto es que el vitalismo no es la mejor de las filosofías, y más aún, no es una verdadera filosofía. Claro que gracias a la amplitud de criterio y a la versatilidad de Caso comenzaban a gestarse dentro de esta generación orientada por él, los representantes de muchas escuelas muy ajenas al bergsonismo, como el idealismo neokantiano,[18] la neoescolástica, la fenomenología, etc. Pero Larroyo, Robles, García Máynez y otros eran todavía estudiantes. Por lo pronto, era Ramos el único que salía a la vida pública dispuesto a hacer armas contra Antonio Caso.

"Por nuestra parte, dice, libres de la sugestión de Caso, y a distancia de las doctrinas en que nos hizo creer por un instante, comprendemos que fue un tanto equivocado abogar por la intuición en un país en que hace falta la disciplina de la inteligencia. El romanticismo filosófico se explica como reacción en donde se ha vivido durante siglos bajo un racionalismo desenfrenado. Además Caso no separó claramente la ciencia del positivismo, que son cosas muy diferentes. Así que sus ataques al positivismo estuvieron en peligro de ser interpretados como un ataque a la ciencia misma. Y en México primero hace falta organizar la actividad científica y filosofar para luego combatir sus excesos, si los hay. El intuicionismo obtuvo de seguro gran éxito entre nosotros pues como en el fondo es irracionalismo coincide con la propensión del hispanoamericano a saltar sobre lo que significa trabajo y disciplina. Más saludable sería convertirnos a la filosofía del presente que ha rehabilitado a la inteligencia. Ante el dilema de intuición o razón es de suponerse que Caso se ha decidido por motivos morales. Para nosotros aquellas dos facul-

18 A este respecto véase en el Nº 32 de la revista *Filosofía y Letras* un artículo titulado "El neokantismo ante la tradición filosófica mexicana" escrito por el profesor Juan Hernández Luna. Y para obtener una visión del desarrollo de otras escuelas consúltese de Patrick Romanell *La formación de la mentalidad mexicana,* de José Gaos su libro *La filosofía mexicana en el siglo xx,* y el de Leopoldo Zea *La filosofía en México.*

tades plantean un dilema nada más lógico, en el que sólo decide ese afán de exactitud llamado amor a la verdad. Y bajo este criterio pensamos que la razón es el mejor instrumento para hacer buena ciencia y buena filosofía." [19]

Puede notarse en seguida la contradicción que hay en esta tirada, contradicción que revela únicamente en qué medida Ramos no ha acabado de zafarse de la influencia moralista de Caso. Por una parte, afirma que el dilema de decidir entre intuición y razón es un dilema "nada más" lógico, y que como tal debe de resolverse. Pero antes ha dicho que Caso hizo mal en fomentar el intuicionismo en un país que no ha ejercido la razón y tiene horror al trabajo disciplinado. Para Ramos, ya se ha insistido, el intuicionismo tiene éxito porque fomenta la pereza del hispanorteamericano. Pero, nos preguntamos, ¿no es éste un juicio moral y no nada más lógico? Caso decidió en favor de la intuición por razones morales, ya hemos visto que esto es cierto, pero Ramos decide en favor de la razón por la misma causa. Tal contradicción nos revela que Ramos no abandona del todo la línea trazada por Antonio Caso, precisamente por el hecho de relacionar la filosofía con el momento histórico que se vive.

Lo cierto es que en esta su primera etapa Samuel Ramos se declara partidario acérrimo de la razón y el rigor. Las enseñanzas de Caso parecen haber sido juzgadas definitivamente por el joven Ramos. Y en efecto, con esas críticas se cierra una primera etapa del pensamiento filosófico en el México del siglo XX. Y no es que después de 1927 Caso no volviera a escribir más —recuérdese que otro gran vitalista, Vasconcelos, comenzaba a editar sus libros más importantes en 1929—, lo que sucede es que la crítica de Ramos inaugura otros caminos para nuestro pensar filosófico. Las diversas etapas de la historia del pensamiento no se cierran porque se abandonen o se aniquilen sino porque se abren nuevas formas de pensar. Cierto también que entre uno y otro hito del filosofar hay continuidad, al menos en lo que se refiere al planteamiento de problemas. Ya vemos que Ramos no rompe del todo con su maestro. El *leit motiv* de la filosofía de Caso, la vida y lo mexicano, pasarán también a ser parte y fundamento de la filosofía de Ramos.

19 *Hipótesis*, p. 96.

2. El hombre y su circunstancia

Algunos años más tarde, Samuel Ramos escribe las siguientes palabras: "Considerada de esta suerte, la filosofía aparece no sólo como un mero instrumento cognoscitivo, como una simple actitud teorética. El hombre no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización cuyo impulso nace de sí mismo. En otras palabras, el hombre es un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea. Ahora bien, en tanto que la filosofía puede predeterminar estos propósitos *ella aparece como una función vital, que contribuye a la realización del ser humano.*" [20]

¿Qué ha sucedido en estos pocos años? [21] La palinodia de Samuel Ramos es evidente, pues vuelve a confundir la filosofía con la vida. Apenas han pasado unos pocos años y ya Samuel Ramos vuelve a creer que la filosofía es una función vital. Y es claro, los acontecimientos que hemos narrado en el capítulo anterior no permitieron que los intelectuales alcanzaran los más altos valores independizándose "de la realidad concreta de la vida". La circunstancia nacional que hemos descrito, convirtió a Ramos en un nuevo vitalista. Su criterio ya no es el de la distinción radical entre la filosofía y la vida, sino que ahora el apotegma de Ortega y Gasset: "yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo",[22] ya es también el suyo. Para salvar a su circunstancia Ramos se tendrá que valer de todo el instrumental que le proporciona la filosofía europea de su tiempo, que es todavía nuestro tiempo.

Desde luego que el neovitalismo de Ramos, inspirado primero en Ortega y Gasset, y después en Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger, es decir, la escuela fenomenológica alemana, es muy distinto al que se atuvieron Caso y Vasconcelos, porque se trata, según propias palabras de Ramos, de un nuevo humanismo. "Considero, dice, que todas las cuestiones filosóficas desembocan en un problema central que es más o menos directamente el foco

20 *Hacia un nuevo humanismo.* Casa de España en México. México, 1940, p. 33.

21 A pesar de que la definición que citamos está en un libro editado en 1940, es decir, trece años después de *Hipótesis,* los conceptos expresados se encuentran ya aplicados en la primera edición de *El perfil del hombre y la cultura en México,* o sea, en 1934. Y siete años son realmente pocos años.

22 Cf. *Historia de la filosofía en México.* Imprenta Universitaria, México, 1943, p. 153.

del interés especulativo: el problema del hombre y su mundo." [23] Las diversas ramas de la filosofía tienen que partir de una ontología de lo humano y acudir, después de una amplia especulación, al punto de partida. Para Ramos el hombre no encarna formas de existir universales, ni es un paso más o un paso menos en el transcurso de la energía cósmica, tal como lo piensan Caso y Vasconcelos. El hombre es el centro del universo, el universo se constituye en función del hombre y su mundo y no el hombre y el mundo en función del universo.

Ciertamente, hay que establecer la distinción entre universo y mundo, porque justamente esta diferencia es la que permite a Ramos iniciar una filosofía de lo mexicano ya en un sentido estricto. "Es inevitable, dice, que la totalidad del mundo nos sea conocida únicamente a través o desde el punto de vista del pequeño mundo que nos circunda. A éste se limita el repertorio de nuestras experiencias efectivas, sólo con él podemos entablar relaciones inmediatas." [24] La totalidad del mundo de que habla Ramos es equivalente a lo que, desde luego con sus peculiaridades, denominan Caso y Vasconcelos universo, o sea, lo que es. Y mundo es únicamente aquello que nos circunda, nuestra circunstancia. Y solamente con este mundo o circunstancia tenemos experiencias efectivas e inmediatas, pero tan efectivas e inmediatas que "el mundo que me rodea es una parte de mí mismo, no algo extraño a mi existencia".[25] Sólo a través de la circunstancia, y ya un tanto metafóricamente, vemos el universo entero. Por eso dice Ortega y Gasset muy plásticamente que su salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o del campo Ontígola. Para hacer el logos del universo, primero hay que hacer el logos del Manzanares, el logos de España.

Se trata, en suma, de un intento de aprehensión de lo concreto. La corriente filosófica en la que se embarca Ramos es la corriente del siglo que, descendiendo de las alturas donde la habían dejado los idealistas alemanes, trata de llegar a lo particular, a lo individual, pero sin caer en las exageraciones imposibles de un Bergson. Con Heidegger se llega a una ontología de lo humano a través de una fenomenología de la vida cotidiana, pero, después de todo, sólo se alcanzan las esencias universales de lo humano. Ramos, más radical y lógicamente desemboca en ese hombre concreto que se llama el hombre mexicano. Si

23 *Hacia un nuevo humanismo*, p. 33.
24 *Ibid.*, p. 35.
25 *Ibid.*, p. 39.

nosotros somos nuestra circunstancia, como dice Ortega, y a través de ella hemos de ver el universo, somos también hombres concretos y nuestra circunstancia, nuestro mundo se llama México. A través del logos de México hemos de comprender el logos del universo. Por ello, Ramos no va a tratar de encontrar la esencia del hombre concreto que no es nadie en particular, como le sucede a Heidegger, sino las características de un hombre que sí existe, el hombre mexicano.

La salida natural al universo que puede utilizar Samuel Ramos es esa circunstancia que ya hemos descrito. Pues es menester explicar que por circunstancia no entendemos exclusivamente todo aquello que nos rodea geográfica o físicamente, sino también todo aquello que es objeto del interés vital; aquí, fundamentalmente nos referimos a los otros hombres, a los prójimos. La circunstancia humana y natural de Ramos plantea graves problemas que ya hemos considerado. Tal vez por eso Ramos cree que "en su momento inicial la filosofía es conciencia de los problemas, su deber es definirlos y plantearlos".[26] El hombre es él mismo, su circunstancia y los problemas que ésta plantea; si la filosofía tiene como misión el planteamiento y solución de estas dificultades es, en ese sentido, una función vital.

Vemos, pues, que aunque sea por otros caminos, Samuel Ramos sigue la línea trazada por los filósofos vitalistas Caso y Vasconcelos. Se podrá alegar que el vitalismo de Ramos no es biológico, pero nosotros añadimos que tampoco el de Caso y Vasconcelos. Recuérdese que ellos distinguen varias formas de vida, y lo que ellos exaltan no es la vida biológica; ni la existencia como desinterés y caridad, ni la existencia espiritual tienen nada que ver con lo biológico. En cambio, para ellos, sí era urgente realizarlas en la circunstancia mexicana o americana. También, para ellos, ésta planteaba agudos problemas que era menester resolver por medio de la filosofía. De esta actitud les es deudor Samuel Ramos.

De la filosofía, tal como la entiende Ramos, se deriva una actitud propia del filosofar, "porque para ser filósofo basta pensar con hondura y sinceridad las grandes cuestiones filosóficas. La filosofía es una determinada función del espíritu que alcanza su plenitud en sí misma aun cuando no haga sino reproducir un proceso de pensamiento que en los grandes filósofos ha conducido a la creación de nuevas ideas".[27] En este sentido también

[26] *Ibid.*, p. 32.
[27] *Historia de la filosofía en México*, p. 83.

Caso y Vasconcelos son auténticos filósofos, pues se enfrentaron directamente a los problemas sin importarles si su pensamiento coincidía con otros o no. Al menos, puede decirse que revivieron las doctrinas de otros filósofos.

Con la postulación de estas ideas el hispanoamericano, el mexicano en el caso concreto de Ramos, logra ensanchar un concepto de filosofía en el que no cabía, y que siempre había suscrito la filosofía tradicional. Para ser filósofo no es menester aportar ideas nuevas, simplemente es necesario pensar con sinceridad y rigor las ideas filosóficas, no importando si los resultados coinciden con las soluciones aportadas por otros hombres. En el fondo, la originalidad reside en la persona y la circunstancia mismas del pensador. Lo nuevo quizá no sean las ideas pero sí los individuos que las piensan. Por eso, lógicamente concluye Ramos: "Me parece que el valor más eminente que puede tener para nosotros una obra filosófica estriba en la eficacia para despertar de algún modo la conciencia de nuestro ser propio; para ayudarnos a definir nuestra personalidad en formación. La filosofía para nosotros los hispanoamericanos no vale solamente como concepción del mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo." [28]

Estas ideas son propiamente el eje de la filosofía de lo mexicano, las que pretenden justificarla como tal, cómo filosofía. La filosofía mexicana estará siempre abierta a las ideas de otros hombres de otras circunstancias, y probablemente sólo consista en repensar estas ideas, pero sólo como *instrumentos,* como *medios,* para configurar nuestra realidad. La filosofía para el mexicano y el hispanoamericano debe ser siempre una filosofía instrumental, nunca una imitación superflua. En este sentido, nuevamente Caso y Vasconcelos se salvan a los ojos de Ramos. Es cierto que su filosofía carece de un requisito casi indispensable; la validez objetiva de sus resultados; pero para ellos, y en esto son precursores, todo su edificio filosófico venía a resolverse en la situación mexicana o americana. Sus ideas eran instrumentos con los cuales querían reformar su realidad. Recuérdese el afán de Caso por llevar su filosofía más allá de los límites de la teoría pura y entrar en la realización misma de

28 *Ibid.,* p. 86.

los diversos tipos de existencia. Recuérdese también a Vasconcelos llevando a la práctica desde su ministerio sus ideas sobre la raza y el espíritu. Ahora Ramos, muy conscientemente, hace de ese instrumental que le proporciona la filosofía europea —la fenomenología alemana y el vitalismo español— un factor para la modificación de su circunstancia que plantea interrogantes radicales.

III. EL PERFIL DEL HOMBRE Y LA CULTURA EN MÉXICO

3. El sentimiento de inferioridad

Congruente con los principios enunciados en el capítulo anterior, Samuel Ramos comienza a conocer al hombre de su mundo, de ese mundo o circunstancia a través de la cual ha de ver el universo. Este hombre en el que Ramos fija su atención es el que ha construido esa circunstancia inmediata que llamamos México. El hombre que analiza Ramos no es cualquier hombre, pues no busca la esencia universalmente válida de la cotidianidad humana, sino al hombre mexicano con sus peculiaridades, con todo lo que le rodea. Por eso su investigación se rotula: *El perfil del hombre y la cultura en México,* es decir, el perfil del hombre mexicano y su mundo.

En capítulos anteriores hemos visto hacer especulaciones semejantes a Caso y a Vasconcelos; sin embargo, Ramos, a pesar de los pocos años que lo separan de ellos, llega a conclusiones inconciliables con el optimismo de los vitalistas. La visión de ellos es optimista porque la dimensión de su filosofía es el futuro. El mexicano, dicen, debe ser esto o tiene que hacer aquello, pero este deber o hacer del mexicano está fijado en el futuro. El pasado no es visto más que como una experiencia que no debe repetirse de ningún modo. El advenimiento de la Raza Cósmica se anuncia en mil formas, y se tiene esperanza en que las formas superiores de la existencia puedan volver a vivirse.

La perspectiva de Ramos es muy diferente, su filosofía no es utópica sino realista, no es filosofía de futuro sino de presente, no dice lo que debemos ser o lo que nos tiene deparado el destino, sino lo que somos realmente. Como crítica implícita a la ilusión de sus precursores y maestros, no busca lo mejor que tiene el mexicano, sino sus mayores defectos. Si analiza la historia de México es para rastrear el origen de estos defectos y seguir su evolución. Si examina la sociedad mexicana contemporánea es para conocer esos sustratos profundos donde arraiga y se mantiene el defecto. Claro que ese cambio de actitud en Ramos obedece al momento que vive, ya hemos visto cómo hace sus trabajos sobre el mexicano en un momento de decepción, de escepticismo respecto a nuestros destinos, en última instancia, frente a las

promesas de la Revolución que hablaban de una definitiva redención social. Lo que en el fondo intenta Ramos es, entonces, encontrar esa deficiencia radical que hace del mexicano un hombre que desperdicia todas las oportunidades que se ofrecen para mejorar. De ahí que su pregunta sobre la contextura del carácter del mexicano tenga que ser honda, y llevarse a cabo con todos los instrumentos de análisis adecuados; en este caso, la filosofía de la cultura (Ortega, Scheler) y el psicoanálisis, sobre todo en la versión de Adler.

"Quien pretenda hacer una seria investigación sobre la 'cultura mexicana', dice Ramos, se encontrará ante un campo lleno de vaguedades. A su mirada se ofrecerá un acervo de obras hechas por mexicanos en las cuales no podrá discriminar cualidades originales que autoricen a proclamar la existencia de un estilo vernáculo. Y sin embargo, cuando existen obras, *su falta de originalidad no quiere decir que el pueblo donde han aparecido carezca de una cultura propia. Consideramos que lo esencial de la cultura está en un modo de ser del hombre, aun cuando en éste no exista el impulso creador.*"[29] Así como Ramos ha ensanchado el concepto del filosofar para que se vea que nosotros sí hacemos auténtica filosofía, también amplía el término cultura para demostrar que los mexicanos sí tenemos cultura y no estamos al margen de ella, como muchas veces se ha pensado. El concepto de una cultura objetiva lo cambia por el de una cultura subjetiva. Dentro del concepto tradicional de la cultura de las obras, los mexicanos no cabemos, las obras hechas por los mexicanos no tienen nada de original, lo único original que el mexicano posee es su persona, y por eso, la cultura ha de ser de personas y no de obras, la cultura reside en un modo de ser del hombre. Más que nunca se nota ahora cómo para Ramos la filosofía tiene un carácter instrumental, es un mero instrumento al servicio de una realidad.

Claro que el panorama de nuestra cultura no es nada halagador, "nacimos en medio de una avanzada civilización que, sin ser obra nuestra, se nos impuso, no por un azar, sino por tener con ella una filiación espiritual. En consecuencia, es forzoso admitir que la única cultura posible entre nosotros tiene que ser *derivada*".[30] Nosotros en más de un sentido no podemos ser

[29] *El perfil del hombre y la cultura en México*. Imprenta Mundial. México, p. 7.
[30] *Ibid.*, p. 9.

originales, no abrimos nuevas etapas en el trayecto de la historia, como lo pensó Vasconcelos, nuestro desarrollo es apenas paralelo o dependiente de la cultura europea. Y precisamente por eso nos hemos considerado a nosotros mismos como algo disminuido, como un proceso menor que no es auténtico y original. Y al establecer las comparaciones no hemos podido menos que deplorar la pobreza de nuestra realidad. Como consecuencia, "no se puede negar que el interés por la cultura extranjera ha tenido para muchos mexicanos el sentido de una fuga espiritual de su propia tierra".[31]

La comparación con el modelo extranjero ha despertado en nosotros un sentimiento de inferioridad. Este sentimiento se expresa de muchos modos, pero fundamentalmente mediante una desaforada imitación de lo extraño. Sin embargo, "los fracasos de la cultura en nuestro país no han dependido de una deficiencia de ella misma, sino de un vicio en el sistema con que se ha aplicado. Tal sistema vicioso es la imitación que se ha seguido universalmente en México por más de un siglo".[32] Vemos complicarse el problema, en el fondo nuestra cultura no es tan deficiente como se ha dicho, el mal reside en otro elemento que es, precisamente, el sentimiento de inferioridad. Por eso es menester centrar nuestra atención en él.

"Si el mexicano tiene una idea deprimente de su valía, es porque se ha fijado en valores de comparación que, como es natural, cambian de magnitud, de acuerdo con el punto de referencia que se adopte." [33] El mexicano se estima a sí mismo de acuerdo con una escala de valores que es propia de la cultura europea, y es natural que un país que apenas cuenta con un siglo y medio de vida independiente no resista la comparación. De esta comparación entre la realidad propia y la ajena surge, ha surgido, ese sentimiento de inferioridad, esa creencia casi *a priori* de que lo nuestro es malo, deficiente. El sentimiento de inferioridad aparece cuando nos estimamos con una escala axiológica que no es la nuestra, y claro está que el mal reside en la elección de esa escala de valores. Recuérdese que Vasconcelos ya había notado eso y proponía una escala axiológica derivada de nuestro propio temperamento, pero entonces los resultados eran demasiado buenos para ser creíbles. Lo cierto es que para Ramos el sentimiento de inferioridad aparece en el alma del mexicano gracias a un

31 *Ibid.*, p. 10
32 *Ibid.*, p. 11.
33 *Ibid.*, p. 161.

error de óptica, por decirlo así. (Por lo que se refiere a la verdadera escala de valores que debemos aplicarnos, ya tendremos oportunidad para hablar de ella.)

Pero no todo queda aquí, el alma humana es demasiado compleja, y de ese sentimiento surgen una serie de fenómenos psicológicos que muchas veces parecen no tener conexión con él. El más importante de todos ellos es la imitación.

La imitación, a su vez, es un movimiento complejo. No reside únicamente en querer adoptar lo extraño porque parezca mejor, sino que este querer adoptar lo extraño también supone una creencia o una certeza en que la realidad en la que se quiere insertar la adopción resiste tal adopción. En el caso concreto de los mexicanos, si lo que se quiere es imitar los más altos valores de otra cultura, se supone, en cierto modo, que estamos capacitados para realizarlos, implicando así que estamos a la altura de esas grandes naciones y que nuestra realidad es tan adaptable a esos valores como lo es la de las otras naciones. En suma, la imitación que proviene del sentimiento de inferioridad implica una idea previa de la circunstancia en que se vive, pero esta idea previa es engañosa porque tiene por misión ocultar a la mirada ajena, pero sobre todo a la propia, la auténtica realidad que parece inepta o deficiente. Con la imitación el mexicano quiere convencerse de que su realidad sí es apta para realizar los grandes valores de la cultura, pero si quiere convencerse de ello es porque en el fondo lo duda, porque la siente inferior. Por tanto, la duda es anterior a la imitación pues surge en el momento mismo de la comparación. La imitación proviene del querer ocultar esa duda, esa noción de realidad. De aquí que Ramos insista en que el defecto no reside en nuestra cultura sino en la imitación que nos oculta su verdadera realidad.

A partir de este sentimiento de inferioridad es como bien puede explicarse la historia del México independiente. Conservadores y liberales del siglo XIX padecieron este afán de imitación, de un modo o de otro ambas facciones creyeron que lo mejor era imitar a grandes naciones como España, Francia o los Estados Unidos. En nuestro siglo, semejante error vuelven a cometer los marxistas mexicanos. Por eso, en la crítica a la educación marxista, concluye Ramos: "de una cosa estoy convencido, y es que no salvaremos la crisis con doctrinas importadas, con fórmulas hechas de antemano".[34] Hemos visto a través del desarrollo de este trabajo cómo con la Revolución aparecen los

[34] *Veinte años de educación en México,* p. 84.

valores y las características que nos son propios, pero es claro que el sentimiento del fracaso de la Revolución tenía que poner en duda la eficacia de esas características y valores para dar una solución adecuada a nuestros problemas. Y eso explica claramente la aparición del marxismo en México. El marxismo, doctrina de otra Revolución, venía a reemplazar los fracasados ideales de la Revolución mexicana, venía a sustituir con principios más efectivos los que se creían propios de nuestra nación. De ahí también su unánime rechazo por parte de aquellos como Caso, como Vasconcelos, como Cabrera, como Ramos que se habían empeñado en abstraer de la circunstancia mexicana los moldes de nuestra convivencia. Para Ramos el marxismo en México no es otra cosa que la prolongación de los errores del siglo XIX. Los marxistas mexicanos tratan de considerar la realidad propia a través de la ajena, pretenden importar una solución adecuada para otros países, pero no para el nuestro. En suma, el marxismo en México es otro de los productos del sentimiento de inferioridad.

Hay otros defectos del carácter mexicano que se complican con el sentimiento de inferioridad, tales como la inercia o "egipticismo" heredado del indio, y como la pereza heredada del español que vino a las colonias para dejar de trabajar. Debido a ambos factores nunca hay una verdadera voluntad en el mexicano para cambiar su circunstancia que le parece defectuosa. Y desde este mismo punto de vista, también la imitación es producto de estas notas del carácter mexicano. Si imitamos no sólo es para ocultar la situación real de nuestra circunstancia, sino también porque nos invade cierta pereza para inventar soluciones auténticamente mexicanas. Además de un defecto de valoración padecemos una pereza y una inercia casi atávicas. Y si a todo lo dicho añadimos que vivimos en un territorio pobre, sin recursos, que no hacemos la figura del mendigo sentado en un montón de oro, como se pensó en la época de Humboldt, ya podremos explicarnos la situación presente y podremos hablar de las posibilidades del mexicano.

4. Análisis del peladito

Uno de los análisis más sugerentes que hace Ramos sobre el mexicano es, sin duda, el análisis del peladito. Hacer su examen es muy importante para nosotros porque puede mostrarnos hasta qué punto considera Ramos que han descendido o, si se quiere,

cambiado las maneras como el mexicano considera sus características nacionales. Antes de introducirse en el tema, Ramos adelanta unas observaciones que expresan lo que busca cuando descubre los principales defectos del alma mexicana. "Sería abusar de nuestra tesis, dice, deducir de ella un juicio deprimente para el mexicano, pues no lo hacemos responsable de su carácter actual que es el efecto de un sino histórico superior a su voluntad." Hay que entender este sino histórico no como un destino manifiesto, sino como un saldo de cuentas histórico, como las determinaciones que el pasado impone al mexicano actual. Para Caso y Vasconcelos la historia había puesto a México en trance de encarnar las formas superiores de la existencia, para Ramos no hay tal, su momento no es de iniciación de nuevos rumbos sino apenas una consecuencia de nuestro vicioso pasado. "No es muy halagador, continúa diciendo, sentirse en posesión de un carácter como el que se pinta más adelante, pero es un alivio saber que se puede cambiarlo como se cambia de traje, pues ese carácter es prestado y lo llevamos como un disfraz para disimular nuestro ser auténtico del cual, a nuestro juicio, no tenemos porqué avergonzarnos." [35]

Nótese que las descripciones efectuadas en el parágrafo anterior no son descripciones del ser del mexicano, son tan sólo notas del carácter mexicano que se puede quitar y poner como un traje, de suerte que de nuestro ser no tenemos porqué avergonzarnos. Pero ¿cuál es nuestro ser? Ramos no lo ha dicho nunca, tampoco se ha planteado la pregunta, pero sí ha insistido en que el sentimiento de inferioridad *no es constitutivo del ser del mexicano.* Sin embargo, no se ha planteado la cuestión no porque su filosofía no se lo permita; todo lo contrario, el concepto de filosofía de Ramos justifica la pregunta por el ser del mexicano; recuérdese que, según él, la filosofía debe iniciarse con una ontología de lo humano, pero del hombre concreto que forma parte de la circunstancia del filósofo. Ramos no se plantea la pregunta por el ser del mexicano porque ésta presenta especiales dificultades. Pero en fin, éste es asunto que trataremos más adelante. Por lo pronto, lo único que dice Ramos de nuestro ser es lo siguiente: "no se afirma que el mexicano *sea* inferior, sino que se *siente* inferior, lo cual es cosa muy distinta".[36]

Ahora bien, el análisis del "peladito" es importante porque su modo de ser es la expresión más elemental y bien dibujada

[35] *El perfil del hombre y la cultura en México,* p. 65.
[36] *Ibid.,* p. 69.

del carácter nacional, se trata de un tipo social en el que todos los mecanismos de la mente mexicana se encuentran exacerbados. "Su nombre lo define con mucha exactitud. Es un individuo que lleva el alma al descubierto, sin que nada esconda sus más íntimos resortes. Ostenta cínicamente ciertos impulsos elementales que otros hombres procuran disimular. El 'pelado' pertenece a esa fauna social de ínfima categoría y representa el desecho humano de la gran ciudad. En la jerarquía económica es menos que un proletario, y en la intelectual un primitivo. La vida le ha sido hostil por todos lados y su actitud ante ella es de un negro resentimiento. Es un ser de naturaleza explosiva cuyo trato es peligroso porque estalla al más leve roce. Sus explosiones son verbales y tienen como tema la afirmación de sí mismo con un lenguaje grosero y agresivo." [37] Con estas reacciones el peladito trata de encubrir su situación real en la vida que es la de un cero a la izquierda. Esta verdad trata de asomar a su conciencia, pero se lo impiden otras fuerzas que mantienen en el inconsciente toda actitud o pensamiento que pueda rebajar el sentimiento de valía personal. Si el pelado busca riña es para elevar el tono de su yo deprimido, para buscar un punto de apoyo que le permita tener fe en sí mismo. "La terminología del 'pelado' abunda en alusiones sexuales que revelan una obsesión fálica, nacida de considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina. En sus combates verbales atribuye al adversario una feminidad imaginaria, reservando para sí el papel masculino. Con este ardid pretende afirmar su superioridad sobre el contrincante." [38] En los órganos sexuales masculinos —"huevos" los llama él— hace residir toda clase de potencia humana. Pero es preciso advertir que su obsesión fálica no está ligada con el culto a la fecundidad y a la vida eterna como sucedía en la antigüedad, sino que "el falo sugiere al 'pelado' la idea de poder. De aquí ha derivado un concepto empobrecido del hombre. Como él es, en efecto, un ser sin contenido sustancial, trata de llenar su vacío con el único valor que está a su alcance, el del macho".[39] "Pudiera pensarse —añade Ramos— que la presencia de un sentimiento de menor valía en el 'pelado' no se debe al hecho de ser mexicano, sino a su condición de proletario. En efecto, esta última circunstancia es capaz de crear por sí sola aquel sentimiento, pero hay motivos para considerar que no es

[37] *Ibid.*, p. 71.
[38] *Ibid.*, p. 73.
[39] *Ibid.*, p. 74.

el único factor que lo determina en el pelado. Hacemos notar que éste *asocia su concepto de hombría con el de nacionalidad creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano.* Para corroborar que la nacionalidad crea también por sí un sentimiento de menor valía, se puede anotar la susceptibilidad de sus sentimientos patrióticos y su expresión inflada de palabras y gritos. La frecuencia de las manifestaciones patrióticas individuales y colectivas es un símbolo de que el mexicano está inseguro del valor de su nacionalidad. La prueba decisiva de nuestra afirmación es el hecho de que aquel sentimiento existe en los mexicanos cultivados e inteligentes que pertenecen a la burguesía." [40]

Aquí es donde queríamos llegar. En su análisis del peladito descubre Ramos un concepto del hombre y de la nacionalidad, concepto que, justo hay que advertirlo, no es propio de Ramos sino del individuo que analiza. El mexicano considera los grandes valores universales, no tanto conscientemente como fácticamente desde su propia circunstancia y les otorga la coloración de ésta; lo propio del hombre es la valentía, el machismo, y el mexicano es más hombre que los demás porque es más macho y más valiente, a él no le "duran" nada los otros, los europeos podrán ser más cultos y los norteamericanos podrán tener mucho dinero, pero el mexicano es muy valiente y muy macho. Compárese esta concepción humana y nacional con los ideales de Caso y Vasconcelos; el desinterés, la caridad y el ejercicio del espíritu son concepto demasiado alejados del populacho, de la ignorante masa de los mexicanos. La realidad desmiente categóricamente los sueños de los filósofos que se han elevado muy por encima de lo que es para fantasear en lo que debe ser.

De la Revolución no se derivan conceptos como los obtenidos por Caso y Vasconcelos sino únicamente el machismo y la valentía. Porque es casi indudable que la exaltación de estas actitudes proviene de la Revolución. Aunque Ramos no lo diga expresamente, consideramos que el movimiento armado despertó esos instintos, si así podemos llamarlos, que habían permanecido latentes durante la dictadura pacífica de Porfirio Díaz. Por eso, una vez más, y dentro de los conceptos de valentía y machismo, quedan inextricablemente unidos la Revolución, lo nacional y lo humano. Nada tiene de extraño, pues, que Ramos se oponga a toda exaltación mexicanista que parta de semejantes bases. El nacionalismo de reciente cuño, dice, no demuestra más que

40 *Ibid.*, p. 78.

una reacción típica de esa conciencia de menor valía, el nacionalismo en los estratos más altos de la cultura obedece, en el fondo, al mismo resorte que produce las expresiones patrióticas del peladito. Y ésta es otra de las curiosas paradojas a que conducen los vericuetos del sentimiento de inferioridad; al igual que produce la imitación irreflexiva, produce el nacionalismo exacerbado. Imitación y nacionalismo son frutos del sentimiento de inferioridad. Pero nótese que no se trata de una imitación o un nacionalismo auténticos, sino de un artificio, de un vicio. La imitación y el nacionalismo son fenómenos a la altura de ese mismo sentimiento que conjuntamente con la inercia, la pereza, el machismo y la valentía constituyen una corteza que cubre el ser real del mexicano.

Las deficiencias del mexicano no son, pues, constitutivas de su ser, si el mexicano ha fracasado en sus intentos de redención política y social se debe a estos vicios de su carácter, conformados por una experiencia histórica mal planeada. Ahora todo debe ser modificado. "La virtud que más constantemente hay que aconsejar al mexicano actual es la sinceridad, para que arranque el disfraz con que se oculta a sí mismo su ser auténtico." [41] Tal es la tarea que Ramos propone. Ya no más utopías, ya no más exageraciones acerca de un futuro que es realmente incierto. Si alguna vez nos hemos de proponer un plan de vida, ha de ser porque sabemos lo que realmente somos.

[41] *Ibid.*, p. 96.

IV. LOS SUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA DE RAMOS

Es menester hacer una apreciación de los supuestos de la filosofía de Ramos. Cuando escribimos la introducción a este estudio dijimos que uno de nuestros propósitos consistía en situar históricamente cada uno de los filósofos comentados, pero también añadimos que no creíamos que la validez de las filosofías se redujera únicamente al momento histórico en que fueron hechas. Esta afirmación nos da oportunidad de enjuiciar estas filosofías no sólo desde un punto de vista histórico, sino también desde un punto de vista lógico. El pensamiento de Ramos lo hemos situado históricamente, nos falta juzgarlo lógicamente. Por otra parte, recordemos que Ramos, aunque muy historicista, es también partidario de la lógica y el rigor. Al menos así lo ha expresado desde *Hipótesis* hasta la *Filosofía de la vida artística.*

Ramos escribió un libro titulado *Hacia un nuevo humanismo* que pretendía ser la continuación del *Perfil del hombre y la cultura en México.* En este libro quiso mostrar la imagen del hombre que el mexicano debe encarnar. En realidad, el libro consiste en una glosa de la filosofía fenomenológica alemana, especialmente Scheler, Hartmann y Heidegger, filosofía que, efectivamente, pretende fundar un nuevo humanismo. No vamos aquí a seguirlo en detalle; únicamente transcribiremos un párrafo fundamental, a saber: "Uno de los más apreciables resultados de la filosofía actual es el de restaurar la convicción en la independencia de los valores frente a las condiciones subjetivas de la estimación, siempre inestables. Podemos, pues, concebir un mundo cultural fundado en un orden de valores que obedece también como el mundo de la naturaleza a leyes rigurosamente objetivas. El autor de este ensayo piensa que en México, donde ha predominado desde hace muchos años el escepticismo y la desconfianza, urge difundir estas ideas. El sentido de los valores es algo que en nuestros países ha carecido de principios fijos, ejercitándose siempre con la más completa arbitrariedad. Será, pues, benéfico todo intento de corregir nuestras viciosas costumbres estimativas, propagando la convicción de que existen valores intrínsecos en la vida humana que nuestra conciencia puede reconocer o ignorar, pero cuya realidad es inalterable y no depende de nuestros puntos de vista relativos." [42]

[42] *Hacia un nuevo humanismo,* p. 85.

Claramente se ve que este párrafo viene a echar por tierra todo lo que Ramos ha afirmado antes. El sentimiento de inferioridad se suscitaba en el mexicano porque éste se medía con escalas de valores propios de la cultura europea que no se adecuaban a su realidad. De aquí se seguía, evidentemente, que el remedio consistía en elaborar jerarquías axiológicas propias para las condiciones en que se da una cultura como la nuestra. Pero ahora nos preguntamos ¿esta escala ha de ser aquélla de valores objetivos que están más allá de cualquier circunstancia? Esto supondría, en primer término, que los valores propios de la cultura europea no son los valores objetivos, puesto que nuestro mal reside en querer realizarlos sin adaptarlos a nuestra circunstancia; y claro que si nosotros realizamos esos valores objetivos e "inalterables" tendremos que adaptar nuestra circunstancia a ellos. Por otra parte, ¿cómo es posible que siendo el hombre su circunstancia, tales valores "intrínsecos en la vida humana" puedan ser objetivos e independientes de nuestros puntos de vista relativos? O, en otras palabras, *¿cómo es posible que postulando una cultura subjetiva, hable Ramos de valores objetivos? ¿Cómo es posible que creyendo a los valores intrínsecos en la vida humana se diga que son inalterables si el hombre, según propias palabras de Ramos, "no es nunca un ser acabado, sino un proceso en camino de realización?"* (parágrafo 2). Ramos se contradice en los supuestos mismos de su filosofía. Sosteniendo que la cultura es un modo de ser del hombre, no puede decir que existen valores objetivos. Si los valores objetivos existen (cosa que no puede afirmarse) tendrán que ser vistos a través de la circunstancia del hombre, a través de su subjetividad.

Por otra parte, parece que la subjetividad pura del historicismo no puede tampoco sostenerse. Ramos ha hecho el análisis y la historia de unos caracteres superestructurales del mexicano, por así decirlo, no de la estructura misma del mexicano. Ramos insiste en que el sentimiento de inferioridad es encubridor del ser del mexicano, pero no ha dicho qué sea éste. En el *Perfil,* Ramos quiere arrancar el disfraz psicológico del mexicano para examinar su ser auténtico, pero en *Hacia un nuevo humanismo* admite una ontología, no del ser del mexicano, sino del hombre sin más. De acuerdo con una filosofía circunstancialista en la que se afirma que el hombre es su circunstancia, la ontología que corresponde es una del hombre mexicano. Pero aquí nos encontramos con la misma dificultad que en el caso del valor, pues hablar de una ontología *no regional, sino circunstancial,* es ya una contra-

dicción. La ontología regional pretende hallar las esencias universalmente válidas de una región de la realidad; por ejemplo, una ontología regional del arte. Pero la filosofía circunstancialista no admite esencias universalmente válidas; toda nota que se abstrae es relativa a una circunstancia. Y menos todavía admite una esencia universalmente válida de lo humano, puesto que todo hombre es su circunstancia.

Entonces, ¿es válido para una filosofía circunstancialista hablar de ser? Parece que no, y Ramos ha hablado del ser del mexicano, de una ontología de lo humano, etc., pero con ello no ha hecho más que minar las bases mismas de su filosofía. Ramos quiere filosofar sobre el mexicano, pero al mismo tiempo no quiere desprenderse de lo humano, de lo universal o general. Pero por esta contradicción entrañada en los supuestos de su filosofía no llega nunca a hablar del ser del mexicano. Vemos, pues, sucumbir a Ramos frente al mismo problema en que Caso y Vasconcelos han fallado. El problema de la universalidad y la particularidad socava las bases de la filosofía de lo mexicano. Su planteamiento omnicomprensivo y riguroso constituirá la última parte de este trabajo. Pero todavía nos falta examinar cómo Leopoldo Zea y otros pensadores han intentado llegar a ese ser del mexicano que Ramos ha dejado cculto.

Cuarta Parte

LEOPOLDO ZEA

I. AMÉRICA Y LA CRISIS DE EUROPA

1. Necesidad de una filosofía americana

La filosofía de Ramos deja un doble problema a resolver: por un lado, ha planteado la cuestión del ser del mexicano, cuestión que él mismo se ha negado a tocar, puesto que sobre ese ser no ha dicho una palabra; por otro, ha dejado pendiente la formulación de una escala de valores adecuada a la cultura mexicana. Ha formulado, es cierto, una axiología, pero una axiología objetiva, propia sólo del hombre en general, de esa abstracción que todo circunstancialismo ha procurado negar. Ya hemos visto cuáles son las dificultades que tal giro de su pensamiento ocasiona, dificultades que, comenzamos a entrever, provienen de un defectuoso planteamiento del problema. Pero dejando a un lado lo de la objetividad, es claro que si no descubrimos ese ser del mexicano, es decir, si no descubrimos cuál es esa realidad que oculta el sentimiento de inferioridad, no podremos formular la escala de valores adecuada para reforzar nuestra circunstancia, si ella así lo requiere. Por eso, Leopoldo Zea, en más de una ocasión, pregunta: "¿Cuál es nuestro ser? He aquí una tarea para nuestro filosofar. De la respuesta que demos habrá de surgir nuestra buscada filosofía." [1]

Y éste es, justamente, el tema de la filosofía de Zea. Tema que, hemos visto, comenzó a gestarse hace cuarenta años y ha ocupado una parte en nuestra filosofía tan importante y decisiva como la ética y la filosofía de la historia. Ahora Zea le dedica la totalidad de sus ensayos filosóficos. Y tenía que ser así, porque la preocupación le ha venido por dos vías: por un lado, la de las circunstancias que siguen planteando urgentes problemas; por otro, la de la teoría filosófica que se ha elaborado sobre tales problemas. Como muchos de los pensadores que le han antecedido en el tema, Zea ha visto la necesidad de intervenir directamente en la circunstancia nacional y de meditar sobre ella como filósofo. Pero con él, la temática de lo mexicano ha llegado a ser la primera preocupación de nuestro mundo intelectual; la literatura, la poesía, la psicología, la historia, se han ocupado de lo nuestro con una intensidad nunca vista antes. Por ello, un joven filósofo, Emilio Uranga, ha considerado que lo mexicano es el

1 *La filosofía como compromiso,* Tezontle, México, 1952, p. 37.

tema propio de su generación (en sentido orteguiano); generación que, por otra parte, ha obligado a los que antipatizan con la tendencia a ocuparse de ella, aunque sea para negarla.

El mundo intelectual, sobre todo filosófico, en el que ha actuado Zea es mucho más nutrido y vario que aquel en el que se movieron Caso y Vasconcelos. Las grandes corrientes de la filosofía europea tiene aquí eficaces representantes. Desde luego, no es éste el lugar más adecuado para describir ese ambiente, pues no tratamos de hacer una historia de la filosofía mexicana contemporánea; pero para entender y conocer cuáles son las fuentes del pensamiento de Zea, sí es menester hacer mención siquiera de las principales posiciones filosóficas que privan en México, porque, después de todo, también nosotros en ulterior capítulo hemos de encontrarnos con ellas. Cuando los "transterrados" españoles llegaron a México, Caso ya había dado a conocer las filosofías fenomenológicas de Husserl y Scheler; García Máynez aplicaba las ideas de Hartmann y del propio Scheler a la filosofía del derecho; Oswaldo Robles constituía un representante agudo y polémico del neotomismo; Francisco Larroyo había puesto en auge la filosofía neokantiana; y Samuel Ramos había difundido ampliamente las ideas de Ortega y Gasset. José Gaos, Joaquín Xirau, García Bacca, Roura Parella, Recaséns Siches y Eduardo Nicol vinieron a enseñar en México el historicismo alemán, sobre todo el de Wilhelm Dilthey, y el existencialismo, tanto el de Martin Heidegger como la versión francesa de Jean Paul Sartre, a la vez que traían una visión renovada, directa, de Ortega, maestro de muchos de ellos. Además, ya hemos visto cómo la influencia positivista transformada en materialismo dialéctico e histórico no dejó nunca de estar presente en la cultura mexicana; últimamente, se ha visto brillantemente representada por Eli de Gortari. Con ello, se completa el panorama actual de la filosofía en México.

Dentro de estas corrientes, la filosofía de lo mexicano de Zea se ha movido con singular habilidad; arraigada fundamentalmente en el historicismo español y alemán, en el existencialismo, y en los filósofos que hemos examinado en el transcurso de este trabajo, no ha dejado de aprovechar las aportaciones de otras doctrinas, tomando esas aportaciones y aún sus propias raíces como "instrumentos", según había enseñado sabiamente Ramos. La necesidad de una filosofía mexicana proviene, pues, de los imperativos teóricos que hemos examinado ampliamente y de las singulares facilidades que ha aportado gran parte de la filo-

sofía contemporánea. Zea no ha dejado de reconocer este hecho.

Ahora bien, los momentos en que ha escrito Zea son sumamente distintos a los anteriores, aun de aquellos que transcurrieron del treinta al cuarenta, en los que Ramos redactó sus observaciones sobre el mexicano. El propio Zea se encarga de caracterizar su momento; observadores atentos de nuestra realidad, dice, han notado un cambio en nuestra conciencia, "recientemente uno de éstos..., gran amigo de lo nuestro, José Moreno Villa, hacía notar este cambio como el paso de un 'sentimiento de inferioridad' a un 'sentimiento de superioridad'. Cambios que también han sido notados como el paso de un agudo pesimismo y degradación de lo propio a un optimismo y valorización positiva de lo mexicano".[2] Como puede verse, Zea ya está en posición de enjuiciar y situar históricamente las décadas del sentimiento de inferioridad, tan agudamente señalado por Ramos. Lo que hace unos cuantos años era un signo de decepción o pesimismo, es cambiado por Zea en signo positivo, afirmativo de la propia realidad. La decepción ha desaparecido, pues veinte años de paz (1930-1950), sea como fuere, han dado buenos resultados. La Revolución no se ha caracterizado como los revolucionarios —"los de entonces", para usar los términos de Cabrera— hubieran querido; sus metas y sus métodos han cambiado en gran parte, pero sigue siendo el acontecimiento en torno al cual gira la vida mexicana de este siglo. Aun ahora se habla mucho del fracaso de la Revolución, pero este negarla e interpretarla, este examinar si sus objetivos se han cumplido o no, este usarla en todas las frases de la demagogia política es buena señal de que aún sigue siendo motor de muchas de nuestras acciones y pensamientos. Los problemas nacionales siguen siendo muy numerosos y muy graves; sin embargo, hay un consenso general en el sentido de que tales problemas pueden ser resueltos sin acudir de nuevo a la violencia, lo cual supone que tenemos en nuestra realidad y a nuestro alcance los elementos para construir esas soluciones.

Según nuestro modo de ver, el gran mérito de Ramos ha consistido en desplazar la cuestión de nuestros problemas de un terreno tan físico y concreto como son las luchas armadas, a uno superior, psicológico. La filosofía de Ramos sostiene que la crisis y solución de nuestros problemas reside en tal o cual manera de pensar. Y es que hemos llegado a un momento en que un mo-

2 *Conciencia y posibilidad del mexicano.* Colección "México y lo Mexicano". Porrúa y Obregón. México, 1953, p. 9.

vimiento armado sólo serviría para que los sectores más reaccionarios y retardatarios del país se hicieran dueños del poder. De aquí que nuestros problemas se hayan desplazado de la esfera de acción irreflexiva al plano del pensamiento constructivo. Por eso una filosofía como la que hemos venido siguiendo en su desarrollo adquiere ahora importantísimas dimensiones; las soluciones a los problemas de nuestra situación tiene que provenir de la reflexión seria, del choque de las ideas. Y, ciertamente, es motivo de optimismo que las cosas hayan llegado a este punto, Zea, entendiendo claramente todo esto, ha reclamado un lugar para el intelectual dentro de la efectiva política nacional en una actitud que recuerda al Vasconcelos revolucionario que también trató de arrebatar dentro del maremágnum un puesto para la gente que piensa.

Por tanto, Zea no cree en la gratuidad del pensamiento filosófico. La filosofía se da porque se necesita, ha dicho con gran asombro y escándalo de un crítico norteamericano[3] que no ha llegado a comprender que todo pensamiento filosófico es problemático, es decir, se origina frente a problemas que requieren urgente solución. La necesidad de un pensamiento organizado y congruente sobre nuestra realidad es tan imperioso que ha motivado la filosofía de Zea y el presente trabajo.

2. América y la crisis europea

Otra de las características del pensamiento de Zea es que se trata de un pensamiento de postguerra; la conflagración del 39 cambió radicalmente el panorama mundial, y ello trajo como consecuencia la urgente necesidad de situarnos dentro del nuevo arreglo de la cultura occidental. La pregunta sobre la posibilidad de una filosofía y una cultura americanas no ha sido inventada por un grupo de pensadores, sino que las circunstancias mismas la han planteado: "el americano, dice Zea, había vivido cómodamente cobijado por la sombra del árbol de la cultura europea, pero éste que hemos llamado un buen día, el hombre europeo —el cultivador del árbol abrigador— lo corta y arroja al fuego por inútil, con lo cual el americano se ha encontrado de golpe con la historia, con la necesidad de hacerla, es decir, con la necesidad de hacer una cultura cultivando ideas y creen-

[3] Consúltese el libro de Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana.* El Colegio de México, México, 1953.

cia propias".[4] En este sentido, Zea hace algo que se le olvidó a Ramos: situar a México en América y a América en la historia. La crisis mundial, pero sobre todo la crisis europea, una de cuyas expresiones más evidentes ha sido esta última guerra, ha abierto la posibilidad y la necesidad de crear una cultura americana. México y América han vivido de la imitación de la cultura europea, pero si han sido eco y sombra de Europa, es porque en esta forma resolvían mejor sus problemas, mejor quizá que si sólo hubieran atendido a sus propias soluciones. "Pero ahora que la cultura europea ha dejado de ser una solución convirtiéndose en un problema; ahora que ha dejado de ser un apoyo para convertirse en una carga; ahora que las ideas que tan familiares nos eran a los americanos se transforman en objetos siniestros, desconocidos, oscuros y, por tanto, peligrosos; ahora, repito, es cuando América necesita de una cultura propia, ahora es cuando tiene que resolver sus problemas en otra forma bien distinta de la forma como hasta hoy los había resuelto. Esta forma no puede ser ya la imitación, sino la creación personal, propia." [5]

En cierto modo, la crisis de Europa, la crisis de Occidente, es la crisis de América y de México. En verdad el americano y el europeo se encuentran frente al mismo problema, el de decidir qué nuevas formas de vida deben adoptar frente a las nuevas circunstancias. Sin embargo, a pesar de la coincidencia en esta encrucijada histórica, ambos estados críticos tienen un sentido diferente. Puede decirse que el colapso de la cultura europea es el colapso de su universalidad. El occidental siempre ha dotado a sus expresiones culturales de una pretendida y muchas veces efectiva universalidad, pero ello mismo le ha llevado a sufrir el espejismo egocentrista propio de todas las grandes civilizaciones; ha creído que *su* cultura es *la* cultura, que su historia es *la* historia y no ha querido ir más allá de sus propias murallas. "Trátase de pueblos, dice Zea, que han hecho de sus limitaciones fundamento de universalidad; pueblos que han hecho de sus ignorancias expresión de lo absoluto." [6] Pero las últimas catástrofes ocasionadas por el colonialismo político, económico y cultural que han practicado casi todos los países europeos han hecho caer en la cuenta al hombre de Europa de la accidentalidad de sus pretensiones de universalidad. Su batalla por el dominio de las

4 *América como conciencia.* Ediciones Cuadernos Americanos, Nº 30. México, 1953, p. 30.

5 *Ibid.*, p. 32.

6 *Conciencia y posibilidad...*, p. 15.

colonias le ha dado conciencia de que también existen otras culturas que pugnan por ocupar un lugar en la historia. El mayor pecado del europeo ha consistido en no querer reconocer en esas culturas que él mismo ha llamado "marginales", las características y valores humanos que ha querido se le reconozcan a él. La crisis de la cultura europea resulta así de la incomprensión hacia otras culturas que no son la propia, de allí que sus soluciones sean cada vez más circunstanciales y estrechas.

Por nuestra parte, los americanos, que según Ortega aún no hemos iniciado nuestra historia universal, comenzamos a sentir en carne propia la crisis de la universalidad de la cultura europea. Por ejemplo, los pensadores mexicanos desde hace algún tiempo han postulado la necesidad de inventar, de crear nuestras formas de convivencia; con ello hemos expresado que aún tomando mucho del europeo, esto ya no nos basta para vivir, ya no es la piedra de toque para la solución de nuestras dificultades.

Con estas ideas Zea se coloca en la misma línea del pensamiento de Vasconcelos. Así como Vasconcelos ha visto a la historia americana continuar el sentido de la historia europea, Zea considera que la situación americana y mexicana está íntimamente ligada al destino de occidente. Ciertamente Vasconcelos piensa que sólo en la América Latina se inicia un resurgimiento, pero Zea se va acercando cada vez más a la misma conclusión; en sus primeros libros ha considerado a los Estados Unidos dentro de este despertar americano; sin embargo, últimamente ha dicho que, a pesar de sus múltiples cualidades, son los herederos más directos de los grandes defectos de la cultura europea. De ella han obtenido las fórmulas para la práctica del colonialismo y del imperialismo, pero, sobre todo, han derivado hacia una incomprensión de lo humano. Según Vasconcelos, el límite de la cultura occidental reside en esa incomprensión; para Zea, lo que la cultura europea no ha querido reconocer en las llamadas culturas marginales es, justamente, su humanidad. El europeo, y ahora el norteamericano, se han sentido donadores de humanidad, donadores a quienes no la poseen plenamente.

Frente a esa incomprensión por parte del occidental, Zea, como antes lo hiciera Vasconcelos, resalta la actitud del hispanoamericano: "el universalismo de que siempre hace gala Europa, no es sino una forma de justificación localista, con exclusión de otras corrientes culturales que no se adaptan al punto de vista europeo. Este universalismo resulta ser mejor expresado por América. Si quisiéramos cambiar el signo negativo que hace ver

en nuestra actitud simple y puramente una insuficiencia, podríamos cambiar esta misma a un signo positivo. Podríamos decir que esa insuficiencia que parece caracterizarnos no es sino el resultado de la conciencia que tenemos sobre la inmensidad de lo que es menester asimilar culturalmente para alcanzar una auténtica cultura universal".[7] Es decir, lo que para Ramos es negativo, para Zea es positivo. El hecho de que nosotros estemos avizorando constantemente el horizonte de las nuevas ideas denota una capacidad de comprensión hacia lo extraño. Nuestra insuficiencia es traducción de ese hecho, es conciencia de nuestros límites. Por eso Alfonso Reyes llama provincianas y aldeanas a las culturas que creen haberlo alcanzado todo; *únicamente la comprensión hacia los otros es signo de universalidad.*

Veamos, pues, cuál es el sentido de la crisis americana; el colapso de la cultura europea ha lanzado al americano en busca de sí mismo. Tarea positiva si se piensa que en esta búsqueda el americano no quiere volver a repetir el error europeo, pues no sólo se trata de buscar soluciones a nuestros peculiares problemas, sino también de aportar a la historia el cúmulo de nuestras experiencias, experiencias que no pueden ser ni más ni menos valiosas que las de otros hombres en circunstancias semejantes, justamente por lo que tienen de humanas. "Todos los pueblos tienen siempre algo que decir; algo que aportar a la experiencia del mundo; y la universalidad de este aporte se encuentra en la capacidad de estos pueblos para hacerse comprender y comprender a los otros. No comprender esto es lo que ha incapacitado a los hombres y culturas para lo universal; se encierran en murallas infranqueables en donde se van agostando hasta perecer en plena soledad." [8]

Como Vasconcelos, Zea considera que la universalidad consiste en un estar abierto a los otros, en un recibir y aportar experiencias; pero ese recibir y aportar requiere un conocimiento de la realidad en que se vive, requiere un conocer y reconocer las experiencias propias. Por tanto, esta vuelta del americanismo hacia sí mismo tiene que hacerse no para agotarse en ella, sino para tomar lo propio como punto de partida hacia una mejor comprensión de la historia y una mejor actuación en ella misma.

7 *América...*, p. 20.
8 *Conciencia y posibilidad...*, p. 16.

3. La filosofía como compromiso

De lo anterior se deriva naturalmente una idea de la filosofía, esto es, la idea de la filosofía como compromiso. "El compromiso en filosofía, dice Zea, no se refiere a un convenio interesado, a una obligación contraída a cambio de determinadas ventajas políticas sociales o económicas; sino al compromiso inevitable que todo hombre, filósofo o no, tiene con su circunstancia, realidad o mundo. En este sentido todo hombre es un ente comprometido, esto es, inserto, arrojado o puesto en un mundo dentro del cual ha de actuar y ante el cual ha de ser responsable. El compromiso es *condena* y no cómodo contrato que se cumple libremente según convenga o no a determinados intereses. La única libertad que cabe en esta condena es la de la actitud; vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía, responsabilidad o irresponsabilidad." [9] El hombre —y piénsese en un hombre concreto como el americano o el europeo— por el solo hecho de ser o existir en el mundo está condenado a actuar en él, la circunstancia lo compromete a elegir entre sus múltiples posibilidades de modo irremediable. Pero en tal forma está planteado este compromiso para actuar, que aun la inacción es una forma más de la acción. Además, el hombre al tomar una actitud, al elegir una posibilidad en cada momento, no sólo está asumiendo el compromiso en que su existencia lo ha puesto, sino también está siendo responsable de sus propios actos; de esta responsabilidad tampoco nadie escapa, "ni aun los que niegan su individualidad creyendo así eludir su responsabilidad. De esta negación tendrán que ser igualmente responsables".[10] (Como puede verse, la alusión va directa contra el idealismo crítico; para Zea, la llamada "conciencia en general" postulada por los neokantianos no es otra cosa que un subterfugio de individuos bien concretos para eludir su individualidad y con ello su responsabilidad. La conciencia en general no existe, lo único que existe son los individuos bien comprometidos.)

El compromiso del existente, es decir, del hombre, no es simple, sino sumamente complejo; la responsabilidad que tenemos de nuestros actos es demasiado grande, porque con ellos no sólo comprometemos nuestra propia existencia, sino también la existencia de los otros, así como los actos de los otros comprometen la nuestra. Los problemas más o menos agudos que siempre

[9] *La filosofía como compromiso*, pp. 11 *s.*
[10] *Ibid.*, pp. 12 *s.*

presenta nuestro mundo o circunstancia son, en realidad, planteados por los otros hombres en complicidad con nosotros mismos. Si tal o cual circunstancia se presenta problemática, es porque yo mismo, aunque sea con mi sola presencia, y otros hombres, hemos contribuido a ello. Y al revés, si a otros hombres se les presentan dificultades, es porque yo, con mi acción o inacción, he contribuido a tales situaciones. De aquí que el compromiso, originándose en los actos de los individuos concretos, los trasciende y se va perpetuando en una inevitable cadena de actos. Por eso mismo, la responsabilidad que recae sobre nosotros también va más allá de los actos cometidos por nosotros mismos. Pero aun hay más, está en la esencia misma del compromiso y la responsabilidad que no sólo nos encontremos obligados con nuestros coetáneos, sino que tengamos que extender esta obligación a las otras dos dimensiones del tiempo. "La conciencia histórica es este ir asumiendo *libremente* la responsabilidad del pasado en el presente, al mismo tiempo que se va comprometiendo la responsabilidad del futuro. Nosotros tenemos que asumir *necesariamente* la responsabilidad de un pasado que no hemos hecho; pero al mismo tiempo, con nuestra actitud, cualquiera que ésta sea comprometemos y hacemos responsable de ella a un futuro que habrá de ser hecho por otros." [11]

Hay que hacer, desde luego, una aclaración sobre este asumir libremente, y ese otro asumir necesariamente la responsabilidad. El hombre se encuentra demasiado apremiado por la circunstancia, demasiado comprometido, pero dentro de esta estrechez juega la libertad un papel importantísimo. El compromiso y la responsabilidad de nuestros actos se presenta siempre necesariamente, pero la libertad se expresa en la *forma* como asumimos compromisos y responsabilidades; y es justamente esta forma la que individualiza a cada hombre y lo distingue en el género, y hay tantas maneras de asumir compromisos como posibles actitudes. Así, por ejemplo, frente a un compromiso cabe reconocerlo o no, asumirlo, evadirlo, posponerlo, etc. Lo cierto es que en cada una de estas actitudes el hombre está haciendo uso de su libertad y, por tanto, individualizándose. La libertad, pues, se presenta haciendo juego con la circunstancia, y resulta una abstracción cuando se quiere desprender de ella; tal es el concepto que se ha denominado de la libertad comprometida y que impide reconocer al circunstancialismo como un determinismo.

Pero lo más importante del párrafo citado arriba es que la

[11] *Ibid.*, p. 13.

responsabilidad también se extiende al pasado. Recuérdese que Ramos no hacía responsable al mexicano actual de su sentimiento de inferioridad, pues éste era un resultado de un pasado que no había hecho; Zea, por el contrario, quiere también hacerse responsable de ese pasado. Sin embargo, para entender mejor hay que hacer una distinción que, en verdad, a Zea no le ha quedado muy clara; el distingo entre compromiso y responsabilidad. El compromiso es la situación problemática que el hombre crea para sus semejantes y para sí mismo; pero precisamente por ello, los actos comprometedores de un individuo aparentemente sólo pueden extenderse en dos dimensiones: el presente y el futuro. Con nuestros actos sólo comprometemos a nuestros contemporáneos y a los existentes futuros para los cuales hemos de ser problema, pero en realidad también nosotros somos problema para el pasado, para los existentes pasados, en la medida en que hemos representado su futuro y con ello determinado muchas de sus actitudes, todas aquellas del hombre tendientes a conformar un futuro. Comprometemos, pues, y estamos comprometidos en las tres dimensiones del tiempo.

El concepto nebuloso es el de responsabilidad. Esta responsabilidad puede ser entendida como un responder de nuestras actitudes y de los actos de los otros; pero este fenómeno no es tan primario como el del compromiso porque requiere el previo conocimiento de las actitudes que se van a justificar o de las cuales se ha de responder, pues malamente pudiera suceder de otro modo. Sin embargo, si así entendemos la responsabilidad, no somos necesariamente responsables de nuestros actos por lo mismo que no necesariamente tenemos conciencia de ellos. Mas si entendemos la responsabilidad como el *poder* o la *capacidad* que tiene el hombre para responder, *él sólo,* de sus actos, entonces se nos aparecerá como un fenómeno necesario de la existencia humana, puesto que nadie —Dios, el destino, la naturaleza, etc.— puede justificarla o responder por ella más que el propio hombre. Pero en fin, para dilucidar este problema, el doctor Zea tiene la palabra.

Es menester, pues, asumir la responsabilidad del pasado —al menos en la medida que lo vayamos conociendo—, de ese pasado al que Ramos ha querido culpar definitivamente, ya que, después de todo, no está tan pasado que no tenga una conexión importantísima con nosotros mismos; el pasado forma parte de nuestra actual circunstancia, de nuestro actual problema, es decir, nos compromete; de nuestra actitud hacia él y de las actitu-

des de los ancestros tenemos que ser perfectamente responsables. La aguda conciencia histórica de Zea se convierte, poco a poco, en una aguda conciencia moral, pues no cabe duda que los conceptos de compromiso y responsabilidad tienen un sentido moral que, por cierto, no es muy fácil de precisar por más que tengan alguna relación con los conceptos de culpa, dignidad, etc. El compromiso y la responsabilidad parecen estar en relación con valores no trascendentes a la existencia humana, sino insertos en ella misma; el compromiso está planteado por todos los hombres, y la responsabilidad es de unos hombres ante otros, nadie más puede tenerlo, ni nadie más puede exigirla. Dentro de ese humanismo radical el único deber ser que aparece es el de tomar conciencia de esas actitudes.

Ahora bien, "el filósofo es el hombre más consciente de esta su situación comprometida. Y ante ella no sólo trata de asumir su responsabilidad como individuo, sino que además, y en esto está la universalidad de su obra, trata de asumir esta responsabilidad como si él encarnara toda la humanidad... En cada filosofía se pretende responder, dar respuesta a todos los problemas, a toda posible situación humana... En nombre de todo lo humano el filósofo asume la responsabilidad del pasado, el presente y todo posible porvenir".[12] Al ser el filósofo el hombre más consciente de su situación comprometida, lo estamos definiendo como el hombre problema, como el individuo que más claramente comprende la situación problemática de cada hombre y que pretende, con su filosofía, resolver los problemas de cada uno. Por eso la filosofía no es gratuita, no se hace porque sí, sino, cuando es auténtica, siempre es un instrumento de gran alcance para resolver problemas. Para Zea la filosofía también posee ese sentido moral de que hemos hablado. Sin embargo, decimos que es un sentido moral no plenamente aclarado porque falta elaborar una tabla de valores relacionada con los posibles modos de asunción de compromisos, pues Zea parece decirlo siempre, la mejor conciencia del compromiso redunda en una mejor asunción: quizá de aquí pueda desprenderse ese criterio de valor. De hecho, Zea ha desarrollado esta idea, aunque muy imprecisamente, cuando ha aplicado esta descripción abstracta a la situación concreta del hombre americano.

Al respecto, dice: "tenemos que empezar asumiendo las responsabilidades particulares que nos corresponden como pueblos. Antes de hacernos responsables de los compromisos del mundo,

12 *Ibid.*, p. 14.

tenemos que hacernos responsables de nuestras situaciones concretas. Tenemos que tomar conciencia de nuestra situación para hacernos responsables de ella. Esto es lo que hasta ahora hemos tratado de evitar. ¿Por un complejo de inferioridad? ¿Por irresponsabilidad? Cualquiera que sea la causa es menester que también la conozcamos. Eludiendo el conocimiento de nuestra situación concreta, eludimos también nuestra responsabilidad. ¿Pues quién va a responder por nosotros, por nuestros compromisos, por los actos que hemos realizado a pesar de todo? Quiera que no, hemos hecho una historia, aunque ésta no sea la historia que quisiéramos haber hecho. Quiera que no, hemos formado un mundo concreto, nuestro mundo hispanoamericano, aunque éste no sea comparable a esos mundos de acuerdo con los cuales hubiéramos querido modelar el nuestro. Se trata de hechos y, como tales, de realidades dentro de las cuales nos encontramos comprometidos, y de las cuales tenemos que responder por los compromisos en que hayan caído al comprometer a otros. De estos compromisos nadie puede responder, sino nosotros".[13] Vemos, pues, que Zea, gracias a su gran conciencia histórica y moral no reniega de ese pasado mexicano que tan lamentable nos han pintado Caso, Vasconcelos y Ramos. Aunque no queramos, ésa es la historia que hemos hecho y resultaría muy cómodo y fácil desentendernos de ella, y culpar a los abuelos; sin embargo, precisamente por haber hecho eso, no hemos llegado aún a poseer una justa comprensión de los problemas actuales. Hemos querido eludir la responsabilidad de nuestra situación de la que ese pasado es una parte. Ahora es menester cambiar de actitud, comprender el pasado y hacerlo nuestro.

La tarea así está planteada, pero inmediatamente surge una pregunta: ¿si la filosofía es un afán de asumir *universalmente* los compromisos, podrá servir para asumir los compromisos ya no universales, sino circunstanciales, que a nosotros como hispanoamericanos se nos presentan? O, en otras palabras, ¿es posible una filosofía de lo mexicano y lo americano?

En las páginas siguientes veremos cómo Zea contesta a la pregunta.

[13] *Ibid.*, p. 32.

II. UNA FILOSOFÍA DE AMÉRICA

4. Circunstancialidad de lo humano

La filosofía se distingue por la universalidad de sus intentos de solución. Entonces, ¿cómo es posible que haya una filosofía que se ocupe de México o América, siendo como son circunstancias particulares y concretas? Sus soluciones tendrán que ser igualmente circunstanciales y concretas, es decir, no serán filosóficas. Para resolver este conflicto, Zea escribe las siguientes palabras: "La filosofía, se dice a modo de crítica, es algo universal y eterno; no se la puede someter a determinaciones geográficas y temporales. *De acuerdo,* el que esto escribe ha dicho en otra ocasión: 'Esta tarea de tipo universal y no simplemente americano, tendrá que ser el supremo afán de nuestra posible filosofía. Esta nuestra filosofía no deberá limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esta circunstancia más amplia en la cual estamos insertos como hombres que somos, la llamada Humanidad. *No basta querer alcanzar una verdad americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse.* No hay que considerar a lo americano como fin en sí, sino, por el contrario, como un límite y punto de partida para un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer una filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. *Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura.*" [14]

Como puede verse, Zea se ha percatado bien del problema cuyo desarrollo hemos mostrado en este libro. En el meollo de la filosofía de lo mexicano o americano se encuentra el problema de la universalidad o circunstancialidad de la filosofía. Como los autores anteriormente examinados, Zea decide que la filosofía americana no puede ser no más americana, tiene que avocarse también a la solución de lo humano. El americano por el americano mismo sería un narcisismo falso y estéril. Pero si se requiere hacer filosofía y no pura "habladuría" sobre lo americano nos encontraremos con una serie de dificultades de orden teórico, que no por ser exclusivamente teóricas las hemos de despreciar. Los hechos no se explican por sí mismos, esto el propio

[14] *América...*, p. 12.

Zea lo admite al advertir que es menester tomar conciencia teórica acerca de nuestra situación dada. Ahora bien, una especulación sobre lo mexicano y lo americano puede muy bien no ser "comprometida"; si alguien, por ejemplo, afirma que el mexicano es de tal o cual manera, y otros le demuestran que no todos los mexicanos son así, realmente estaremos en el plano de las meras opiniones —de la *doxa,* diría Platón—. Pero si alguien postula un rasgo *necesario* del mexicano, entonces nos elevamos por encima de la opinión y estamos en el plano de la ciencia. Si se quiere eludir la "responsabilidad" que esto implica, pues entonces no se hará filosofía de lo americano. Mas si se postula la necesidad de ésta tendremos que atenernos a las exigencias que una ciencia como la filosofía requiere.

Desde luego que las teorías sobre el mexicano o el americano podrían ser muy bien de otro orden que no fuera el filosófico, pero los especuladores de lo mexicano no han querido prescindir de la filosofía porque sólo ésta les puede conectar con lo universal. Las dificultades para establecer una filosofía de lo americano son, pues, de orden teórico. Y ya las comenzamos a ver en el párrafo citado; no basta, dice Zea, querer alcanzar una verdad americana, es menester alcanzar una verdad válida para todos los hombres, pero inmediatamente añade que esta verdad no puede ser alcanzada; por ello, si no podemos obtener una verdad totalmente válida, esta nuestra verdad será forzosamente americana, pero entonces lo americano no será punto de partida para ninguna parte y menos para lo universal como quiere Zea. Deseamos lo universal, pero tendremos que conformarnos con un narcisismo americano. No queremos considerar a lo americano como fin en sí, pero necesariamente tendremos que aceptarlo como tal. Se trata, en suma, de una "pasión inútil"; pero también de un conflicto lógico. Para deslindarlo y precisarlo necesitamos saber por qué no podemos alcanzar una verdad válida para todo hombre.

Zea contesta con naturalidad: "El hombre, a diferencia de lo que había venido sosteniendo la filosofía tradicional, no posee una naturaleza o esencia determinada. Su naturaleza es precisamente no tener naturaleza en el sentido tradicional; su esencia, carecer de esencia. El hombre no es algo hecho, sino que va haciéndose. La generalidad que todo resuelve y nada compromete ha sido eliminada de la filosofía contemporánea. Se habla del hombre, pero del hombre en situación, del hombre en una circunstancia determinada. Es esta situación o circunstancia lo

que le va dando al hombre su perfil concreto, su auténtica realidad; lo que hace que un hombre sea hombre y no una entidad abstracta." [15] Tal es, pues, la explicación del por qué no puede alcanzarse una verdad válida propia del hombre sin más. El hombre, la humanidad, no existen, los únicos que existen son los hombres determinados y particularizados por sus respectivas circunstancias; la llamada humanidad, ya se ha dicho antes, es sólo una ficción creada por un hombre concreto como es el europeo. Sin embargo, ha sido la filosofía europea la que ha desenmascarado ese engaño y, precisamente, esta filosofía que niega la realidad de los universales o simplemente de los conceptos generales, es la que ha hecho posible la filosofía de lo mexicano. La circunstancia es, en realidad, la historia; la historia es la que va concretando a cada hombre; ahora bien, el mexicano o el americano —indistintamente—, gracias a que poseen una historia pueden ser particularizados y señalados por esta filosofía que se ocupa en describir al hombre concreto, al hombre en situación. "La circunstancialidad de las aportaciones de todos los pueblos, dice Zea, inclusive de los más poderosos, se transforma en la conciencia mexicana, en serena seguridad respecto a su capacidad creadora, e integra al hombre de México en un mundo de lo humano que no tiene por qué seguir siéndole regateado." [16] *Ésta es la suprema paradoja de la filosofía de lo mexicano; el sabernos nosotros los mexicanos circunstanciales, limitados, significa el sabernos universalmente humanos. Si, por lo mismo, llegamos a una verdad circunstancial, como dice Zea, llegaremos a una verdad humana sin más, quedaremos situados en el mundo de lo humano.*

5. El error del circunstancialismo

La concepción a la que han arribado el historicismo y el existencialismo no obedece a un mero capricho de pensadores. En realidad, es producto de un examen perspicaz de la historia de la filosofía. Este examen ha puesto en crisis el concepto de verdad eterna a que siempre había aspirado la filosofía. "Lo eterno, dice Zea, está sobre toda historia, sobre toda circunstancia. De acuerdo con este criterio, la historia de la filosofía no será sino la historia de los mayores o menores errores filosóficos, según se aproximen más o menos a la filosofía que profesa el autor de la

15 *Conciencia y posibilidad...*, p. 19.
16 *Ibid.*, p. 16.

historia." [17] Es decir, si examinamos la historia de la filosofía de acuerdo con un criterio de verdad o falsedad absolutas, ello quiere decir que ya estamos en posesión de esa verdad y lo único que nos resta es ver en la historia quiénes se aproximan y quiénes no a lo que nosotros pensamos. Pero como cada filósofo hace la misma operación, esto es, nunca deja de comparar sus ideas con la historia, va resultando que las maneras de verla son tan contradictorias como las verdades que cada filósofo sostiene. La historia de la filosofía se nos presenta caótica y absurda si queremos ver en cada filosofía la verdad plena y total. En cambio, eso no sucede si pensamos que "las verdades de la filosofía no son verdades absolutas en el sentido de eternas, sino absolutas en un sentido circunstancial, es decir, que valen en forma absoluta para una circunstancia dada. Los problemas que se plantea el hombre son problemas que tienen su origen en su circunstancia; de aquí que sus soluciones sean también circunstanciales. Las verdades de la filosofía aparecen como contradictorias porque se quiere que las verdades, las soluciones de una determinada circunstancia histórica valgan para todas las circunstancias que se presenten. La pretensión de hacer de una verdad circunstancial una verdad eterna da lugar a las contradicciones".[18]

Planteado el circunstancialismo en estos términos parece que se resigna a postular la relatividad de la verdad, puesto que siempre las soluciones a determinados problemas de una circunstancia no son valederas para otra y, justamente, si la historia de la filosofía aparece contradictoria es porque esta errónea operación se ha realizado. La verdad, entonces, parece estar plenamente fijada o hincada en la circunstancia en que se da. Esta noción ha hecho que la filosofía relativista histórica se ocupe de lo mexicano. Sin embargo, en los capítulos dedicados a Ramos vimos cómo éste no se conforma con eso y pretende alcanzar la universalidad, al menos en lo que a los valores se refiere —incurriendo por ello en grave contradicción—. Zea, por su parte, ya lo hemos visto, insiste en que la filosofía tiene cierto elemento de universalidad, aunque sólo sea el afán de alcanzarla. La filosofía no obtiene lo universal, pero en cambio posee el afán de alcanzarlo. (Desde luego, hay que advertir que este no querer despedirse del todo de lo universal es muy propio del historicista Ortega y del existencialista Heidegger, según nos ocuparemos en mostrar a su tiempo.) Sin embargo, la distinción de Zea no resuelve, ni

[17] *El positivismo en México.* El Colegio de México. México, 1943, p. 20.
[18] *Ibid.*, p. 21.

con mucho, el problema, puesto que cada uno de los extremos pertenece a distintos terrenos. El alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al terreno de la lógica, el *querer* alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al campo de la psicología, según Husserl. Y es evidente que el problema es un problema de lógica.

En realidad, el no querer desprenderse de la universalidad obedece, por parte de los circunstancialistas, a la intuición más o menos vaga de que ahí hay un rotundo error. Basta, por ejemplo, el hecho de no querer ver contradicciones en la historia de la filosofía, para que se atengan a un principio lógico —el de contradicción— que no es muy circunstancial que digamos. De igual modo, es menester decirlo, Zea tampoco se resigna con el mero afán de alcanzar la universalidad de la verdad, sino que marca a la filosofía de lo mexicano un camino muy concreto *para trascender su circunstancia,* a saber: "comprender el pasado es también comprender el presente. Comprender es tener una idea clara de sí mismo. De aquí que sea una de nuestras más urgentes tareas la de captar, mediante esta comprensión, la idea que nos es propia. Primero en forma *relativamente circunstancial,* comprendernos como mexicanos, argentinos, peruanos, chilenos, etc. Dentro de nuestras múltiples diferencias como individuos concretos es menester captar lo que nos caracteriza como pueblos determinados, esto es, qué sea lo que hace de un mexicano un mexicano y de un argentino un argentino, caracterizándole como tal dentro del conjunto de hombres. Y, a continuación, ¿qué es lo que hace que un mexicano o un argentino o cualquiera otro hispanoamericano, sea además de mexicano o argentino, un hispanoamericano? Esto es, dentro de las múltiples diferencias que pueden tener entre sí los hispanoamericanos, qué es lo que hace posible darles este nombre genérico. O, en otras palabras, cuál sea la idea propia de Hispanoamérica. Y, a continuación, qué sea lo que tiene de común un hispanoamericano con un brasileño. Qué sea lo propio de Iberoamérica. Y, para culminar, qué tengan de común los iberoamericanos con los norteamericanos, qué tenga de común la América ibérica con la América sajona. Preguntarse si existe una idea propia de América sin más".[19] Esta especie de ascensión fenomenológica se continúa, según el propio Zea, comparando América con Europa, y así hasta poder hablar de América en la historia obteniendo esa verdad *sobrecircunstancial* que se anunció al principio de

[19] *América...*, p. 24.

este capítulo. Resulta de lo anterior que una comprensión de lo mexicano, esto es, que una filosofía de lo mexicano es *relativamente circunstancial,* con lo cual parece querer decirse que hay varias clases de circunstancias y, por consiguiente, varias clases de verdades filosóficas. Así parece proponerlo Zea cuando gradualmente va ampliando el círculo de la filosofía de lo mexicano.

Veamos si este problema puede quedar aún más claro.

"La verdad de cada hombre o generación, afirma Zea, es absoluta, lo que no es igualmente absoluto es el lugar que cada hombre o generación ocupa en la realidad. *Hay una y absoluta realidad,* lo que no es absoluto son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada." [20] Las cosas han cambiado, ahora Zea admite una absoluta realidad, y con ello parece acercarse a una concepción que no es precisamente muy circunstancial, pero cae en otro problema, puesto que es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta ya que, en rigor, nadie nos puede dar noticia de ella. Cuando alguien se refiere a esa realidad lo hace desde su propio punto de vista, desde su propia perspectiva, con lo cual deja de ser absoluta; sólo alguien sobrehumano podría afirmar con certeza la existencia de esa realidad absoluta. En suma, a pesar de la existencia de esta última, existencia que siempre resultará demasiado hipotética, las verdades siguen siendo absolutamente circunstanciales.

Sin embargo, en supremo esfuerzo, Zea procura superar la posición, mas —como Ramos— sólo cae en una rotunda y flagrante contradicción, a saber: "así como existen verdades para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión, así también *existen verdades que pueden valer para toda la humanidad* —[¿absolutas?]—, *para todos los hombres, se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre.* Esto puede entenderse fácilmente si no se olvida que la verdad expresa una forma de realidad, la cual es siempre circunstancial; los hombres participan de una circunstancia personal —un punto de vista que les es propio—; pero esta circunstancia personal participa, a su vez, de una circunstancia más amplia, de una circunstancia en la cual se encuentran otros hombres, la circunstancia social —la cual permite la convivencia—; pero esta circunstancia social, a su vez, participa de otra más amplia por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifican como hombres, como *género* hombre; esto es lo que podemos llamar circunstancia hu-

[20] *Ibid.,* p. 43.

mana. Todos los hombres para ser hombres participan de una circunstancia humana que les es propia; Humanidad".[21]

Planteadas así las cosas, la circunstancia ha resultado demasiado elástica y movediza, ha dejado de ser tal para convertirse en realidad absoluta. Veamos en síntesis cuál es el proceso que ha llevado a Zea a semejante desenlace. Zea ha afirmado que la filosofía habla ahora no de la humanidad en abstracto, sino de un hombre en situación, en una circunstancia; la filosofía ha eliminado "la generalidad que todo resuelve y nada compromete". La circunstancia, a su vez, es lo que da perfil concreto al hombre. Ahora bien, América es una circunstancia; por lo tanto, la filosofía que hagamos los americanos tendrá que estar sujeta a esta circunstancia. De todo ello resulta que las verdades de la filosofía, de toda filosofía, son circunstanciales, y que el ver contradicciones en su historia proviene de que "se quiere que las verdades, las soluciones de una determinada circunstancia histórica valgan para todas las circunstancias que se presenten". Hasta aquí Zea se ha comprometido con un relativismo de la verdad, y en ello se ha apoyado para formular una filosofía de lo mexicano o americano. Pero de pronto resulta que hay varias clases de circunstancias, unas más amplias que otras, que hay una realidad absoluta, y que también "existen verdades que pueden valer para toda la humanidad". Y aquí está patente la bancarrota del circunstancialismo, pues hemos caído en esa generalidad que todo resuelve y nada compromete. Resulta que así como hay circunstancias más amplias que otras, hasta elevarse a la realidad absoluta, hay también verdades "relativamente circunstanciales" —o lo que es lo mismo, "circunstancialmente circunstanciales"(?)— y verdades válidas para todo hombre. Este planteamiento, hay que decirlo, es contradictorio e incorrecto porque los extremos que se quieren conciliar son excluyentes entre sí. Dentro de un estricto circunstancialismo no cabe afirmar la universalidad de la verdad, por lo mismo que cada quien contempla la realidad desde su propia perspectiva y cada quien es determinado por ella; en cambio, dentro de una concepción esencialista o universalista sí cabe afirmar la relatividad de algunas verdades, pero si esto lo tomamos al pie de la letra, diremos que esas verdades válidas para todo hombre, aplicables a toda la humanidad, son precisamente el objeto de la filosofía y, por consiguiente, las verdades circunstanciales se las podemos dejar a la historia, a las otras ciencias. Es decir, tal como se ha planteado

21 *Ibid.*, pp. 43 *s.*

el problema, las *verdades "filosóficas" o son circunstanciales o son generales, pero no ambas cosas a la vez.* Si nos declaramos partidarios, como Zea, de la universalidad de las verdades filosóficas, no estaremos diciendo nada nuevo, *pero sí damos cabida a la crítica en el sentido de que es imposible una filosofía de lo mexicano o americano.* De México o América podrán ocuparse la historia, la psicología, la antropología, etc., pero no la filosofía. Así paradójicamente, al querer fundamentar una filosofía de lo mexicano o americano, se hace evidente su contradicción, su imposibilidad.

¿Es realmente imposible una filosofía de lo mexicano? La respuesta tendremos que darla en parte ulterior de este trabajo. Lo que sí podemos decir desde ahora es que este error y esta contradicción señalados tanto en la filosofía de Zea como en la de Ramos, se deben a una notoria e imprecisa noción de lo que es una circunstancia. El concepto de circunstancia no podemos usarlo al capricho, no podemos estirarla o encogerla según nuestros intereses; asimismo, no podemos estirar o encoger la verdad relativa a esa circunstancia. No podemos decir, por un lado, que toda verdad es circunstancial y luego, cuando nos vemos estrechados a ello, admitir que hay unas verdades que no son circunstanciales, que trascienden la circunstancia. Es menester definir con precisión el concepto, nosotros no creemos que un circunstancialismo filosófico suponga forzosamente un subjetivismo o un relativismo de la verdad. Creemos también en el esfuerzo que ha hecho la filosofía contemporánea para tratar de apresar lo concreto sin por ello perder su calidad de filosofía. Mas consideramos que este problema del circunstancialismo o universalidad de la verdad no se resuelve superponiendo argumentos sin conexión lógica. Todo esto, en suma, tendremos que fundamentarlo más adelante. Ahora es menester examinar ya concretamente cuál es la imagen del mexicano y el americano y su situación en el mundo que nos ofrece la filosofía de Zea.

III. AMÉRICA EN LA HISTORIA

6. La historia como desarrollo de conciencia

El examen de los fundamentos de la filosofía de lo mexicano aplazó la respuesta al problema del ser del mexicano que planteaba la filosofía de Samuel Ramos. El hecho de que hayamos encontrado una grave inconsecuencia en esos fundamentos no invalida la importancia del resto de las ideas de Zea, todo lo contrario, más bien podría suceder que del resto de esas ideas obtengamos elementos suficientes para enmendar el error. Por otra parte, parece que en todas estas cuestiones se le ha dado decidida preferencia al análisis del hombre mexicano, más que al alcance y validez filosóficos de ese análisis. La filosofía de Ramos ha planteado implícitamente la siguiente pregunta: ¿cuál es el ser del mexicano? Nosotros, en anterior capítulo, hacíamos notar que esta cuestión presenta especiales dificultades, porque no se pregunta exclusivamente por el ser del hombre, sino por el ser del hombre *mexicano*. Esto es, se presenta la especial dificultad de saber si el hombre mexicano es objeto de ontología o no. Samuel Ramos no ha contestado a la pregunta porque ni siquiera se la ha planteado explícitamente. Zea, en cambio, ya lo hemos visto, hace de esa cuestión el objeto de su filosofar. La respuesta no la expresa Zea, por su aproximación al historicismo, en el plano de las esencias intemporales, como veremos lo harán O'Gorman y Uranga, sino que acude a una noción general de hombre para justificar la pregunta y la respuesta, a saber: "La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es un hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio." [22] Esto precisa el problema: el ser del hombre es histórico, se da en la historia, *es* la historia; ahora bien, todo hombre con historia tiene ser, el mexicano posee historia, luego el mexicano tiene ser. El mexicano posee un ser que puede ser captado por la filosofía, que puede ser objeto de estudio de *nuestra* filosofía. La respuesta no puede darse, en tal caso, en el plano de la intemporalidad, pues, desde un punto de vista fenomenológico, ni siquiera se llegaría a construir una ontología regional. Ya veremos cuáles son las dificultades cuando Uranga se plantee la cuestión en estos términos. En suma, según

22 *Ibid.*, p. 38.

Leopoldo Zea, haciendo un análisis de nuestra historia descubrimos el ser del mexicano. Pero si situamos la historia de México en la historia de América, y la historia de América en la historia sin más, habremos situado al mexicano en lo humano, dentro de la humanidad de los otros.

Ahora bien, Zea denomina a este captar el ser histórico del mexicano, una toma de conciencia histórica. A su vez, el concepto de conciencia histórica nos lleva al concepto mismo de historia. Esto es importante porque Zea insiste mucho en el concepto de conciencia, según pueden atestiguarlo numerosos títulos de sus libros. En realidad, la historia es una toma de conciencia en una doble acepción: "Al hablarse de toma de conciencia, se da a la palabra conciencia un sentido, al parecer abstracto. Sin embargo, no hay tal, con esta palabra se hace referencia a una serie de hechos concretos, a una realidad viva y plena, tanto como lo es la existencia humana en el más auténtico de sus sentidos, el de convivencia humana. Existir es convivir, esto es, vivir con otros. La conciencia, propia de lo humano hace posible la convivencia. Conciencia es saber en común, saber de los otros y con los otros. En latín la palabra conciencia significa complicidad. Esto es, participación de unos con los otros." [23]

Conciencia es, por un lado, convivencia humana; por otro, conocimiento de esa convivencia: "cuando se tiene conocimiento de los motivos que mueven a un pueblo para enfrentarse a su propia circunstancia, se tiene la conciencia histórica de un pueblo".[24] México y América en tanto que circunstancias humanas, siempre han poseído la primera clase de conciencia, es decir, siempre los americanos —con más o menos dificultades— han podido convivir consigo mismos y con los otros. La filosofía de lo mexicano y toda actividad intelectual o artística sobre el mismo tema, deben constituirse por su parte en una segunda toma de conciencia. Podríamos decirlo mejor con una terminología que ha usado el Dr. José Gaos en uno de sus libros sobre filosofía mexicana: [25] Por un lado es la historia —con minúscula— como convivencia, y por otro, es la Historia —con mayúscula— como conocimiento de esa convivencia. En realidad, ambas especies de conciencia están menos separadas de lo que parece, puesto que la Historia redunda definitivamente en la historia;

23 *Ibid.*, p. 83.

24 *Ibid.*, p. 23.

25 *En torno a la filosofía mexicana.* Colección "México y lo Mexicano". Porrúa y Obregón, S. A., México, 1952, tomo I, pp. 13 *ss.*

la asimilación del pasado en el presente hace imposible su repetición, esto es, se convierte en auténtica experiencia. Cuando se tiene esta conciencia se alcanza también la comprensión histórica, que es la capacidad para colocar un determinado hecho en el lugar preciso que le corresponde en el presente y, a la vez, la capacidad de saber los motivos por los cuales este hecho sucedió y no puede volver a repetirse, a menos que se niegue la Historia.

Convivir con los otros hombres es algo propio de lo humano, es lo que algunos autores han llamado socialidad del hombre; sin embargo, no por ser propio de lo humano es fácil de llevar a cabo. Todo hombre tiende a darle un sentido al mundo que lo rodea acorde con sus propios intereses. Esto se ve claro con el mundo de la naturaleza, con el mundo de las cosas que siempre son hechas o tomadas tal como el hombre las necesita: es decir, el mundo de la naturaleza o de las cosas se convierte siempre, para el hombre, en el mundo de los útiles, de los instrumentos. Pero también sucede que el hombre se olvida de que sus semejantes son eso, sus semejantes, y pretende "cosificarlos", utilizarlos como si fueran cosas. Con ello pretende negarles su humanidad; sin embargo, paradójicamente, se las afirma al querer que estos hombres cosificados reconozcan la humanidad del que de ese modo atenta contra la suya. Y como todo hombre y toda cultura en un momento determinado afirma su propia humanidad, la historia es la resultante de ese proceso dialéctico de afirmaciones y negaciones, de cosificaciones y humanizaciones. Esta toma de conciencia es, pues, difícil y dolorosa, y bien puede ser ejemplificada en la historia de América. Si hay alguien que se haya empeñado en no querer reconocer la humanidad plena del americano, ha sido el europeo, y ahora todo el Occidente incluyendo los Estados Unidos. El occidental siempre ha querido hacer del americano un colonial, un instrumento al servicio de sus intereses; por su parte, el americano, desde hace más de dos siglos, ha insistido tercamente en que se le reconozca la mencionada humanidad.

De este modo, la historia de México y América sólo puede explicarse totalmente en su dimensión internacional. Si sólo tratáramos de comprender esa historia internamente, no sería posible esa segunda toma de conciencia que es la Historia; pues delimitar la historia nacional e internacional de un pueblo es tan difícil e ímprobo como separar los rasgos individuales y sociales de un hombre, como quitarle una de sus caras a una moneda.

De este modo es como Zea pretende unir lo mexicano con lo humano para dar cima a la filosofía que se ha propuesto.

7. América, tierra de futuro

Como se ha dicho, si algo puede caracterizar la historia de América, sobre todo de América Latina, es precisamente ese esfuerzo para conquistar la calidad humana que Occidente le ha negado. América ha venido tomando conciencia de su realidad mediante un movimiento dialéctico en que se han enfrentado las opiniones de Europa sobre su ser y las que ella misma ha deducido al enfrentarlas con lo que es en sí misma.

Desde el descubrimiento de América, considerándola como circunstancia humana, Europa se ha empeñado en amputarle algunas de esas dimensiones humanas. El azar no cuenta para nada en el descubrimiento de América; América, dice Zea, fue buscada y descubierta porque el europeo la necesitaba. En varios de sus libros,[26] nuestro autor hace notar cómo el europeo renacentista buscaba un lugar donde proyectar su futuro, las ilusiones de mejoramiento que posee todo hombre. Su pasado histórico inmediato le vedaba las soluciones que durante muchos siglos habían tranquilizado su conciencia; la teología y la filosofía religiosa medieval que antes le garantizaban una vida ultraterrena quedaban sin validez desde que la ciencia moderna, la física nueva, había convertido al cielo en un infinito muerto, mecánico, en el que no cabía ningún simposio de almas. Por otra parte, en lo que respecta a lo terreno, Europa ya no ofrecía al hombre de bien ninguna seguridad, las guerras de religión la habían convertido en un inmenso campo de batalla en el que no era posible una convivencia de tipo ideal como la que aspiraba ese hombre de bien, según las versiones de Moro y Campanella. En la filosofía de Descartes se hace evidente este deseo del hombre europeo de romper con su historia, con su pasado que tantos males le había originado y proyectar su futuro, un futuro bien planeado, bien medido que podía ofrecerle, de acuerdo con la noción de progreso, la anhelada felicidad.

América es vista por la conciencia en crisis del europeo como una tierra de promisión, como una tierra que no posee historia

26 Véanse fundamentalmente *América como conciencia,* pp. 63 *ss.*; y *La conciencia del hombre en la filosofía.* Colección "Cultura Mexicana", Universidad Nacional Autónoma de México, Imprenta Universitaria. México, 1953, pp. 301 *ss.*

que pueda estorbar esos sueños de planificación; es la tierra virgen ideal para establecer y fijar en ella un futuro que pudiera ser el mejor de los futuros posibles, aquel que se ha desprendido del pasado. Pero "el futuro de América, añade Zea, es prestado, se lo han prestado los sueños del hombre europeo. En este ser futuro de Europa, lo que aun no ha sido ni es, está la continua novedad de América, su ser siempre tierra nueva, tierra de proyectos". La circunstancia que origina el proceso histórico de América va imponiendo su sello peculiar a todo el desarrollo de ese proceso. Gracias a ese origen "el hombre americano se ha venido sintiendo sin historia, sin tradición, a pesar de llevar a cuestas varios siglos". El americano, a fuerza de creerse siempre hombre de futuro, se ha quedado sin pasado, sin historia. Y si recordamos que hemos definido al hombre como aquel ser que tiene pasado, que tiene historia, comprenderemos que a todo aquel a quien se le niega se le está amputando una parte fundamentalísima de su humanidad.

Ahora bien, el americano, en tanto que hombre, sí tiene historia, pero lo más curioso es que "la historia del hombre americano está formada por este su querer vivir en el futuro; por este negarse a reconocer que tiene una circunstancia que le es propia; por este empeñarse en ser utopía europea; por este negarse a ser americano".[27]

Semejantes palabras pueden ser tomadas, además de otros sentidos, como un reproche a las filosofías utópicas y futuristas que no han querido contar con el pasado y hacerse responsables de él. Esta actitud artificial y forzada de no querer reconocer, en suma, la propia humanidad, no ha redundado en beneficio de América, todo lo contrario, ha originado el sentimiento que Samuel Ramos ha examinado con tanta agudeza: "el no querer ver en América sino lo que Europa quiere ver; el querer ser una utopía y no una realidad, provoca el sentimiento de inferioridad. Lo real, lo circundante, es visto por el americano como algo inferior a lo que considera debe ser su destino, un destino que nunca realiza, un destino utópico. Lo propio del americano es considerado por este mismo como de poco valor. Se empeña en realizar modelos que le son vitalmente ajenos. Se empeña en imitar".[28]

Claro está que el querer despojarse de la propia humanidad no puede originar sino un sentimiento de inferioridad de unos hombres respecto a otros. Esto es lo que ha sucedido con el

27 *América...*, p. 56.
28 *Ibid.*, p. 57.

americano y para ello ha colaborado bastante el europeo. Zea cita frecuentemente las palabras de Buffon, de De Paw y de Hegel que, criticando a la América de su tiempo, la del siglo XVIII, y encontrando todo inferior a lo europeo, sitúan en un futuro de tres siglos el florecimiento verdadero del continente.

Sin embargo, en esta concepción futurista de América había una fisura muy importante. Cuando los europeos llegaron al continente, éste no estaba deshabitado, en muchas regiones habían existido y existían grandes culturas. Pero los hombres y pueblos americanos se ofrecieron a la vista de los recién llegados como criaturas extrañas, ajenas totalmente a sus puntos de vista y, por lo tanto, incomprensibles de acuerdo con sus categorías culturales. Y al no poder comprenderlos les negó la calidad humana; la cultura de los pueblos americanos fue vista por sus "cristianos ojos" como fruto "demoníaco". Dios no parecía haber creado un mundo cuyos hábitos y costumbres venían a ser como la negación permanente de una moral que Él mismo había dictado. El Occidente, al considerar este mundo como obra del demonio, arrasó su cultura poniendo —superponiendo, pues no logró arrancarla— la propia.

En el momento mismo de la conquista de América hay, pues, un intento de arrebatar, de arrancar todo posible pasado que se encuentre en en el continente. La destrucción —a medias— de la cultura indígena tiene ese sentido. Claro está que ningún hombre puede suprimir su pasado, a menos que se suprima él mismo. De igual modo, los europeos no pudieron desprenderse de ese pasado indígena que poco a poco fue haciéndose suyo; y a medida que determinados núcleos americanos han venido haciendo esfuerzos por reconocer sus tres dimensiones temporales que como hombres les corresponden, ese pasado poco a poco ha venido haciéndose presente, de modo que las culturas indígenas que tan ajenas, incomprensibles y desconocidas les eran a los primeros europeos que llegaron a América, han cobrado para los americanos de los dos últimos siglos un sentido más preciso como pasado que nos pertenece.

En suma, la peculiaridad del origen de América ha teñido a todo su desarrollo histórico de una coloración especial; es decir, si algo caracteriza a la historia americana es el esfuerzo que han hecho sus hombres para afirmar cada vez más su propia humanidad, en la medida en que América va dejando de ser un continente de futuro para convertirse en una realidad con tres dimensiones temporales.

8. Futuro y realidad de América

La dominación española en la América Latina, según la doctrina de Zea, impuso un triple orden, orden que después habría de pesar al latinoamericano en tal forma que la mayor parte de su historia se le iría en deshacerse de él. La dominación española fue, pues, política, social y mental. Dentro de este arreglo se distinguían cuatro clases sociales, a saber: los indios que estaban en la base de la sociedad; los mestizos que oscilaban entre lo español y lo indígena rechazados por ambos extremos; los criollos que aspiraban a los más altos puestos públicos, y los peninsulares que estaban situados en el estrato superior de la sociedad colonial, por lo mismo que eran quienes tenían el poder político. En México, los criollos realizaron la independencia política, los mestizos la Reforma o independencia mental, y, en buena parte, los indios la Revolución de 1910.

Cuando los hispanoamericanos llevaron a cabo su independencia política, pensaron que con ello habían acabado sus tribulaciones, pero se encontraron con que no podían mantener un equilibrio estable. Después de la dominación española todas las ex-colonias cayeron en una serie de guerras internas y externas que los hicieron oscilar entre la anarquía y la dictadura y minaron notablemente su soberanía. Por ello, parecía que eran naciones que no podían vivir por sí mismas, que por su naturaleza eran colonias y necesitaban la férula de las grandes potencias. El liberalismo, el afán de libertad en nombre del cual se habían levantado en armas, parecía no funcionar bien en Hispanoamérica. Y es que, pensaron los intelectuales, se había realizado la independencia política, pero no la espiritual y la social, en el orden mental y social seguía pesando la dominación española, y era menester lograr una transformación en esos sectores para que los países hispanoamericanos fueran considerados como eso, como países. En esa transformación radical basaron los pensadores sus esperanzas, pues consideraron que "el mal lo llevaba el americano en la sangre, en la mente, en los hábitos y costumbres. Sólo cambiando de sangre, mente, hábitos y costumbres podía ser otro distinto del que era. Surge así una pléyade de hombres que, en Hispanoamérica, aspiran a realizar esta emancipación, una auténtica y rigurosa emancipación de España. Sarmiento, Alberdi y Echeverría, en la Argentina; Varela y Luz y Caballero, en Cuba; Mora, Altamirano y Ramírez, en México, y otros muchos

más en todos los países hispanoamericanos".[29] La emancipación mental de España fue vista como una necesidad por los hispanoamericanos, como una condición para ser totalmente libres. "Conscientes de esta realidad, los emancipadores mentales de América hispana se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser, su pasado, su historia. Con la furia, coraje y tesón que ellos mismos habían heredado de España, se entregaron a esta tarea de arrancarse a España de todas aquellas partes de su ser donde se hiciese patente, aunque con ello se descarnasen y quedaran sin huesos. ¡El pasado o el futuro! fue el dilema. Para alcanzar el futuro ideal era menester renunciar al pasado. Éste no era otra cosa que la negación de aquél... Había que elegir sin evasión posible alguna '¡Republicanismo o catolicismo!', grita el chileno Francisco Bilbao. '¡Democracia o absolutismo!', '¡civilización o barbarie!', da a elegir el argentino Sarmiento. '¡Progreso o retroceso!', exige el mexicano José María Luis Mora. ¡Liberalismo o tiranía!; no hay otra solución posible. Era menester elegir entre el predominio absoluto de la colonia o el predominio absoluto de las nuevas ideas." [30]

Cuando al latinoamericano se le da a elegir entre el pasado y el futuro, se le exige que escoja entre dos porciones de su propia humanidad. Toda idea absoluta, todo régimen absoluto, se piensa o se implanta en detrimento de aquello que no entra en esos relativos absolutos. Desde el punto de vista de Zea, lo repetimos, el mayor error del latinoamericano ha consistido en cierta falta de conciencia histórica, o lo que es lo mismo, en cierta inconsciencia de su propia humanidad. Los primeros coloniales hispanos quisieron deshacerse del pasado indígena en pro de la dominación absoluta del cristianismo. Los mexicanos del México independiente, a su vez, quisieron deshacerse del pasado hispano en pro de las ideas de la libertad y el progreso absolutos. Zea, en brillante análisis,[31] muestra cómo liberales y positivistas vieron en la práctica de sus respectivas doctrinas la posibilidad de la ya tantas veces mencionada emancipación mental de México respecto de España. En cierto modo, algo de esto lograron cuando destruyeron la caduca organización pedagógica que

29 *Ibid.*, p. 123. Véase también *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica.* El Colegio de México, México, 1949.

30 *América...*, p. 124.

31 Esto se encuentra en *El positivismo en México* y en *Del liberalismo a la Revolución en la educación mexicana.* Biblioteca del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana. México, 1956.

subsistía desde los primeros siglos de la colonia; sin embargo, liberales y positivistas interpretaron esta destrucción como una modificación del ser psíquico del mexicano, como si hubieran arrebatado de su psique lo que de español tenía; y lo interpretaron así porque esto era lo que verdaderamente se proponían, y fue esto, precisamente, lo que verdaderamente nunca lograron.

Para los postulantes de las nuevas ideas, el fracaso de nuestra historia como país independiente, la anarquía de nuestra trayectoria, el caudillismo, la intromisión funesta de la Iglesia, no eran más que el resultado del modo de ser español, de la improvisación, del romanticismo y del fanatismo españoles. Este mismo modo de ser había llevado a España al más rotundo de los fracasos como potencia mundial; en cambio, grandes países como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos, debían su prosperidad a la industrialización, a su modo avanzado de pensar que permitía y postulaba como necesarios la libertad y el progreso. Implantar el liberalismo y el positivismo en México equivalía a reformar el modo de ser hispánico del mexicano, para acercarlo cada vez más a los grandes modelos; ahora bien, este cambio sólo era posible mediante una adecuada educación del pueblo, tal creían Mora y, después, Gabino Barreda. Empero, el ensayo liberal y el ensayo positivista mostraron lo utópico de los afanes de los reformadores. El liberalismo cometió su más grave error cuando postuló una igualdad de oportunidades para las diversas clases sociales del país. Estas clases, debido a su propio pasado, no eran iguales, unas dominaban a otras y las supuestas igualdad y libertad absolutas que predicaba la Constitución no hicieron más que acentuar las desigualdades. La Constitución liberal mexicana del 57 se redactó como si ella misma estuviera comenzando la historia, como si se legislara para un país que ya era liberal, no se tomaron en cuenta las profundas desigualdades que implicaba un pasado como el nuestro. La implantación de la libertad liberal significó una restricción muy grave de la ya insuficiente libertad que tenían las clases más débiles y una ampliación irrestricta de la libertad de que ya gozaban las clases más poderosas. En México, pues, la implantación de la igualdad y la libertad absolutas tuvo como consecuencia la acentuación de la desigualdad y la restricción de la libertad de las clases más menesterosas de ella.

Por su parte, el positivismo surge como una crítica a los excesos del liberalismo, para esta doctrina la libertad irrestricta no existe, lo único que existe es una libertad relativa, libertad que en

lo político debe someterse a los imperativos del progreso ordenado, único progreso posible. Para los positivistas mexicanos, la colonia había sido la etapa teológica de la historia mexicana, la independencia hasta Juárez, la etapa crítica o metafísica caracterizada como una destrucción sin progreso, pero en su momento se inicia la etapa científica o positiva de reconstrucción social. Para ello era menester mantener el orden a todo trance, y con este pensamiento justificaron una tiranía que se presentaba como la abanderada de la paz, pero de la paz por medio de la fuerza. Frente a esta dictadura, elemento indispensable del progreso, los imperativos de la libertad tuvieron que subordinarse; asimismo un pequeño núcleo de hombres que apoyaban la dictadura se hizo pasar como el grupo representante del progreso, como el grupo que a base de la ciencia resolvería los problemas de México, como el partido "científico" por antonomasia.

En suma, las nuevas doctrinas que habían querido liberar a México de una tiranía espiritual restringieron la libertad individual y social hasta el máximo. Las doctrinas que habían querido destruir el caudillismo justificaban al máximo de los caudillos. Las doctrinas que habían querido destruir el privilegio de determinadas clases sociales daban origen a otra privilegiada: nuestra incipiente burguesía "científica". Y, lo que es peor, todas sus reformas sociales, espirituales y materiales no tocaron a las clases menesterosas, necesitadas de ellas. El hombre del campo, el indígena, las clases bajas de la ciudad, no gozaron siquiera de la libertad religiosa que el liberalismo y el positivismo lograron en otros estratos superiores; la masa de hombres, base de la sociedad mexicana, siguió siendo presa del fanatismo que se había querido eliminar.

El ensayo liberal y positivista en México hace patente la idea de Zea de América como utopía. Los liberales y positivistas mexicanos quisieron implantar sus doctrinas haciendo caso omiso de las peculiaridades de la realidad en que vivían, mas a pesar de sus reiterados esfuerzos por negar una parte de sí mismos, siempre se toparon con la realidad que ellos mismos eran. Mediante doctrinas más o menos utópicas quisieron modificar su realidad, y siempre resultó que esas doctrinas fueron modificadas por esa realidad que querían transformar. Pero a fuerza de querer negar su realidad, el mexicano se fue dando cuenta de que ésta existía, y que era primaria y radical; pero antes de que tuviera tiempo para reflexionar sobre ello, esa misma realidad se le echó encima dando origen a una etapa decisiva de su historia.

9. La Revolución mexicana

Como puede haberse notado ya, la trayectoria histórica de América que hemos reseñado en el pensamiento de Zea no es completa; hasta aquí, sintéticamente, hemos seguido el desarrollo peculiar de Hispanoamérica, y en especial de México. La idea de América como utopía abarca, sin embargo, a toda la América, pero hemos querido dejar aparte a los Estados Unidos precisamente porque Zea ha variado su concepción respecto a ellos. Primero ha especulado sobre las relaciones entre Hispanoamérica y Norteamérica, pero tomando este complejo de relaciones como América sin más. Desarrollos posteriores de los acontecimientos políticos han hecho admitir, por parte de Zea, una escisión más profunda que ya hemos señalado, a saber: para Zea los Estados Unidos son los herederos directos de las virtudes y los vicios de la cultura occidental; en cambio, Hispanoamérica se encuentra al filo de Occidente y, en cierto modo, es considerada como cultura "marginal". Así, la teoría de las relaciones entre hispanoamericanos y norteamericanos se convierte en la especulación sobre las relaciones entre las culturas marginales y el Occidente mismo.

Hasta aquí, en cierto modo, el desarrollo histórico y cultural de América hispana ha sido más o menos paralelo. Pero la Revolución mexicana sí es un hecho insólito dentro de esta historia. En uno de sus libros[32] Zea parece decir que el resto del Hispanoamérica "todavía no" ha hecho su Revolución mexicana.

Y es que para Zea la Revolución mexicana toma caracteres especiales que la distinguen de los otros grandes movimientos de nuestra historia. Toda la temática y orientación cultural de México hacia el conocimiento de su realidad, dice, tiene como base un hecho histórico, el conocido con el nombre de Revolución mexicana." [33] "El calificativo de mexicana le viene tanto por sus orígenes, como por el campo de acción, sus aspiraciones y pretensiones." [34] Pues si algo caracteriza a esta Revolución es que puso a la realidad nacional en primer plano. Su ideología no fue previa o *a priori,* sino que se fue integrando sobre la marcha, al paso que surgían los problemas. "Primero fue la realidad puesta a flote por la violencia revolucionaria, después vino su inspi-

32 Véase en *La filosofía como compromiso* el capítulo dedicado a la proyección de la Revolución mexicana en Iberoamérica.

33 *Conciencia y posibilidad...,* p. 24.

34 *Ibid.,* p. 25.

ración y reflexión. Casi a ciegas, tanteando y acariciando una realidad que se presentaba con toda su fuerza sin aviso alguno, nuestros políticos, pensadores y artistas fueron dibujando sus perfiles." [35] "Por un momento pareció que México se volvía tan tenazmente sobre sí mismo que se negaba a toda conexión externa. Un fuerte nacionalismo se apoderó de todas sus expresiones, nacionalismo que exacerbó la crítica y la incomprensión exteriores." [36]

Ahora bien, ¿en qué consistía esa realidad que se puso a flote? En el parágrafo anterior dijimos que, para Zea, fue el criollo quien realizó la independencia política y el mestizo quien se avocó a la reforma espiritual. Pero ambos movimientos habían pasado rozando, sin tocar, los estratos inferiores de la sociedad mexicana; ni la independencia, ni la reforma, lograron alterar su *status*. Pues bien, la Revolución mexicana sí removió profundamente estas bases; su bandera la constituyeron las necesidades y problemas indígenas, sin que ello quiera decir que fue una revolución hecha por indígenas. El mundo indígena y sus hombres "se convirtieron en símbolos de lo popular, del pueblo. Y siendo de lo popular lo fueron también de la nación".[37] Y no es que lo popular sea la nación, sino que antes los movimientos llamados nacionales no eran tal porque no habían alterado la condición del pueblo. Sin embargo, lo anterior tampoco quiere decir que haya sido una revolución exclusivamente popular, ni siquiera preponderantemente popular. "Con la Revolución mexicana, dice Zea, se establecieron las bases para realizar los fracasados ideales de la burguesía porfirista." [38] La Revolución mexicana no fue popular por sus resultados, sino eminentemente burguesa, pero a pesar de tener un carácter burgués redundó en beneficio de lo popular.

Cuando en el siglo pasado Mora se propuso establecer las bases del liberalismo mexicano se dio cuenta de que ni el clero ni el ejército representaban o protegían los intereses nacionales, sino al revés, los intereses de clase o grupo preponderaban sobre los nacionales. Para remediar tal situación, propuso la formación de una nueva clase social que sintetizara y representara los intereses del país; esta nueva clase social debía ser la burguesía capita-

[35] *Ibid.*, p. 28.
[36] *Ibid.*, p. 30.
[37] *El Occidente y la conciencia de México.* Col. "México y lo Mexicano". Porrúa y Obregón, S. A. México, 1953, p. 69.
[38] *Ibid.*, p. 72.

lista e industrial que viera las fuentes de su enriquecimiento en el trabajo, el comercio y el ahorro y no en el poder político. Los porfiristas intentaron realizar el ideal de Mora al amparo del lema "poca política y mucha administración", pero fracasaron porque no supieron ver bien; su enriquecimiento se debió a la constante y progresiva explotación del pueblo, pero a medida que el pueblo, consumidor y fuente de riqueza, se fue agotando, peligró el capital de sus explotadores, por lo que tuvieron que acudir a la burguesía extranjera, inglesa y norteamericana, para que los sostuviera, pero esta burguesía les puso su precio y los convirtió en prolongación suya. La burguesía porfirista no fue mexicana, sino apéndice de la extranjera.

Con la Revolución se rompieron estas ligas e intereses y, por consiguiente, "el movimiento revolucionario se orientó hacia el nacionalismo y hacia la constitución de una auténtica burguesía nacional. Esto es, hacia la constitución de una clase que, aun sirviendo a sus propios intereses, *unificase al país social, política y económicamente.* Una clase que absorbiese las dispersas fuerzas de la nación y les diese integración. Esta clase tendría que buscar en su propia realidad los elementos de su constitución y la solución de sus problemas si no quería seguir siendo apéndice de intereses extranjeros".[39] "La nueva burguesía, si quería ser independiente, tendría que bastarse a sí misma, esto es, encontrar dentro del ámbito de su circunstancia los elementos que le permitiesen no sólo producir, sino consumir." [40]

La burguesía porfirista, dice Zea,[41] no advirtió que la burguesía occidental —inglesa, francesa, norteamericana—, no se sostenía a base de la miseria de sus nacionales, que no podía hacerlo, puesto que ellos eran sus consumidores, sino a base de la miseria y explotación de sus colonias. Y México no tiene colonias, todo lo contrario, él mismo es una colonia; este carácter lo refrendaron los porfiristas cuando se enriquecieron a costa del pueblo y luego tuvieron que entregarse al extranjero. O más claro, la miseria de los nacionales significa siempre la entrega al extranjero. Por su parte, la burguesía integrada en la Revolución, en bien de sus propios intereses no ha querido perder su independencia, ha querido subsistir por sí misma. Pero ahora se sabe

39 *Ibid.*, p. 72.

40 *Ibid.*, p. 73.

41 Véase un artículo de Zea en *La Revolución mexicana, los partidos políticos y la sucesión presidencial.* Publicaciones del Buró de Investigaciones Políticas. México, marzo de 1956.

que la autonomía de esta burguesía depende de la prosperidad de las otras clases, es decir, depende de la capacidad de las clases populares para sostener el enriquecimiento y ser consumidoras de lo que la burguesía industrial produce. De ahí que el interés de la burguesía se deba traducir en un interés por el bienestar de las clases populares. Por eso decíamos antes que aun siendo la Revolución mexicana eminentemente burguesa redundó en beneficio de la popular. Por ser la burguesía un factor eficaz de unificación, la Revolución burguesa es eminentemente nacional.

Tal es el origen del carácter un poco contradictorio de la Constitución del 17, pues "al lado de un espíritu de libre empresa se han establecido progresistas reformas de un alto espíritu social".[42] Por un lado, la burguesía tiene que lanzarse a la integración de capitales; por otros, tiene que cuidarse de no menoscabar los intereses sociales, pues de la síntesis e integración de los intereses nacionales depende la prosperidad y la autonomía de la propia burguesía, la prosperidad y la autonomía de México. La burguesía mexicana revolucionaria ha cuidado de no volver a cometer el error porfirista, por ello "ha podido mantener así el más difícil de los nacionalismos: el nacionalismo como reacción anticolonial dentro de circunstancias y situaciones coloniales".[43]

Así, desde el momento en que México, debido a los imperativos de su circunstancia, ha elaborado su propio sistema de vida, ha dejado de ser tierra de futuro para convertirse en tierra de presente, en tierra de realidades. El sentido de toda especulación filosófica sobre el mexicano consiste en averiguar cuál es este su modo de ser que permite y puede fomentar ese difícil equilibrio en que transcurre su vida actual. Difícil equilibrio, añade Zea, porque bastaría la preferencia por uno de los extremos para que todo se precipitara al desastre. Si, por ejemplo, se forma la libre empresa en detrimento de los intereses sociales, caeremos bajo la subordinación del extranjero. Si, por el contrario, preferimos los intereses sociales en detrimento de la libre empresa, sucederá que el reparto de riqueza se convertirá en un reparto de miserias, con el consiguiente colapso económico de la nación.

Mas no sólo en el sector económico se hacen difíciles equilibrios, también sucede en lo espiritual. "El mexicano, dice Zea, es un hombre inserto en una situación a la cual me voy a permitir llamar *situación límite*. Situación límite porque está dentro

[42] *Occidente...*, p. 75.
[43] *Ibid.*, p. 75.

de esa línea que separa formas contradictorias de lo humano, línea en la que todo puede ser posible. Agudo y difícil filo en el cual es imposible un largo equilibrio y sí la permanente caída hacia un lado y hacia el otro. Línea que separa lo que llamamos culto de lo bárbaro. Línea en uno de cuyos extremos se puede presentar lo humano como anquilosado a fuerza de organización y prevención de todas las actitudes; y, en otro, como la libertad de movimientos y acciones sin sujeción racional alguna, como fuerza natural sin trabas. Extremos que se pueden presentar en la forma de aquilosadas civilizaciones o de pueblos en los albores de la humanidad." [44] Entre ambos lados de la línea "con extraordinaria elasticidad podemos pasar de un mundo a otro. Ser al mismo tiempo cultos y bárbaros. En nuestro pueblo se encuentran todos los extremos sin que prevalezca ninguno de ellos".[45]

En suma, se trata del mexicano y sus posibilidades. Nuestra historia, a pesar de todos sus azares, nos ha entregado la forma cabal de lo humano, ya no se nos da a elegir entre diversas y estrechas formas de vida, entre el futuro o el pasado, entre dos extremos con exclusión de otro. Tenemos ahora todas las posibilidades propias de un hombre en una situación determinada, y lo sabemos. El mexicano, debido al inestable equilibrio en que se haya, se ha hecho consciente de todas sus dimensiones humanas, sin que ello quiera decir que ha terminado su historia; todo lo contrario, se ha dado cuenta de que su humanidad consiste en que tiene posibilidades, en que no tiene marcado su camino de antemano por los "ismos" absurdos y estériles, en que no es ingénitamente inferior; es un hombre como cualquiera otro en una situación determinada. La conciencia de ese difícil equilibrio en que todo es posible, es la conciencia de su propia humanidad.

10. Universalidad de lo mexicano

Es en este punto donde vuelve a coincidir Zea con los filósofos que le han precedido en el tema. La Revolución Mexicana ha puesto al hombre de México en el filo de todas las posibilidades, o más bien, le ha dado conciencia de esas posibilidades, lo ha hecho consciente de su ser humano. De aquí que, como en las filosofías anteriores, veamos conjugarse la Revolución, lo nacio-

44 *Conciencia y posibilidad...*, p. 88.
45 *Ibid.*, p. 89.

nal y lo humano. Sin embargo, hay que aclarar que en el fondo de este argumento no se intenta hacer de lo nacional lo humano, como si los hombres de otras naciones no fueran partícipes de ello; en este sentido ya la filosofía de Zea nos ha aclarado por qué partimos de lo nacional para definir lo humano; el argumento en contra de este procedimiento podría ser el de que el concepto de nación como grupo de hombres es algo sumamente convencional, puesto que muchas veces varía de acuerdo con las convenciones, y no tiene ninguna importancia filosófica. Zea, ya lo dijimos, ha contestado que el concepto de nación sí tiene importancia filosófica en la medida en que constituye una circunstancia, es decir, en la medida en que determina o concretiza a un grupo de hombres con una historia común, peculiar; desde este punto de vista es objeto de especulación filosófica. La Revolución —lo nacional mexicano— no pretende constituirse en donadora de humanidad para todo hombre, al contrario, es un acontecimiento típicamente humano, pues, según parece creer Zea, hay determinadas actitudes del hombre que acusan más su humanidad que otras. La Revolución, en tanto que otorga la noción de nacionalidad, es una de ellas.

Anticipándose, Caso y Vasconcelos han visto en la etapa revolucionaria y posrrevolucionaria, una oportunidad para integrar plenamente la humanidad del mexicano. Para ellos, la humanidad se va integrando en la medida que este ente llamado hombre va realizando actitudes cada vez más valiosas dentro de una jerarquía axiológica metafísica. Ramos, por su parte, a pesar de su penetrante y justo análisis del sentimiento de inferioridad del mexicano, no pudo resolver el problema de su humanidad, justo porque ha dejado oculto ese estrato que llama el ser del mexicano. Ciertamente, también para Ramos una de las peculiaridades del *hombre en general* es la realización de valores, mas no ha dicho cuáles son los valores que debe realizar el hombre mexicano como *hombre concreto*. Zea rechaza la concepción de Caso y Vasconcelos, pues no considera que el hombre se va haciendo en la medida en que alcanza etapas axiológicamente superiores. El hombre se hace, sí, pero desde el primer momento es un hombre con todas las posibilidades; lo único que no se da en ese principio es la conciencia de su propia humanidad, sólo gradualmente, y a través de maduras reflexiones va tomando conciencia de todas sus posibilidades, compromisos y responsabilidades que como hombre le corresponden.

Tal es lo que ha sucedido con el mexicano y su Revolución. La

Revolución señala el momento en que comienza a saber de sí mismo de una manera justa y cabal. Antes el mexicano ha sabido de sí mismo, pero en su conciencia, voluntariamente, se ha amputado algunas de sus dimensiones, algunas de sus posibilidades. Ese negar o renegar del pasado, ese creernos tierra de futuro, era síntoma de que aun no nos concebíamos al filo de todas las posibilidades, de que aun no aceptábamos plenamente nuestra humanidad que ya estaba ahí dada.

Decíamos en capitulo anterior que una de las fallas del pensamiento de Zea consiste en que no ha elaborado una escala de valores para la existencia humana. Sin embargo, aunque él mismo no lo afirme, su análisis de la trayectoria histórica del mexicano nos da la pauta para concluir que más vale una existencia humana consciente de sí misma que otra ignorante, o, si eso no es posible, parcialmente ignorante de sí misma: *sólo esta concepción axiológica puede justificar el imperativo que exige la elaboración de una filosofía de lo mexicano. Si conciencia e inconsciencia son igualmente preferibles, no tenemos por qué apresurarnos para formular semejante especulación.*

La teoría de Zea sobre la Revolución sobrepasa la etapa pesimista que floreció en los momentos en que Ramos filosofaba sobre lo mexicano. Para Zea, la Revolución sigue vigente y cada vez más aumenta su incremento. Esta concepción de la cual todavía no hemos dicho nada, es muy importante dentro de la doctrina, porque en cierto modo resuelve la grave antinomia de sus fundamentos por nosotros señalada.

En uno de sus libros afirma Zea que oculto en lo particular se halla lo universal, esto es, que en un hecho peculiar de un hombre concreto se encuentra su humanidad ya dada, aquello que lo identifica con todos los hombres. Ya vimos cuáles son las dificultades que dentro de un estricto historicismo esta afirmación implica, es más, refutábamos esta afirmación como absolutamente contradictoria. Zea, sin embargo, prometía elevarse de lo mexicano a lo humano sin incurrir en el universal que todo resuelve y nada compromete. Las dificultades de semejante ascensión también las señalamos. Pero muchas veces sucede que las contradicciones en los fundamentos de una doctrina no alteran la validez de muchos postulados de ésta. Así sucede en la filosofía de Zea, las dificultades al parecer insolubles para encontrar ese universal concreto que se busca están superadas por el propio Zea en el análisis histórico que hace de la situación mexicana. Con lo anterior queremos decir que Zea se eleva, sin desprenderse

de la circunstancia más concreta del mexicano, hasta establecer una afirmación para los hechos históricos que trascienden esa circunstancia. Y esto sucede del siguiente modo.

El análisis histórico de América con que iniciamos este capítulo se fue aguzando hasta terminar en el análisis de la Revolución de diez, estricta peculiaridad de la historia mexicana; con ello pareció que nos habíamos hundido en el pozo de lo particular olvidando lo demás. Sin embargo, desde el punto de vista de la Revolución mexicana, se puede examinar el resto. Ante todo, a pesar de sus cincuenta años de edad, la Revolución mexicana no ha terminado. Primero, porque la situación de difícil equilibrio permanece y se hace cada vez más aguda. Y, segundo, porque en nuestro tiempo, aquí y en otros países, más que nunca, chocan los intereses de una sociedad menoscabada. Ahora todo el mundo se encuentra en la disyuntiva rusonorteamericana. Ambas potencias, una sosteniendo los intereses individualistas, otra los socialistas, pretenden ignorar una parte de la humanidad del hombre, ya su futuro, ya su pasado. Por una parte, Norteamérica sostiene la libertad o, para ser más exactos, su idea como emblema, que es, en definitiva, herencia del pasado liberal. Sin embargo, para sostenerla, ha tenido que renunciar a las reivindicaciones sociales, pues su libertad es la libertad de los pocos basada en la explotación de los muchos, por eso es típicamente un imperio económico. Por otra parte, Rusia sostiene las reivindicaciones sociales mediante la supremacía del Estado sobre el individuo, lo cual, todo mundo sabe, se logra a costa de la libertad de ese individuo. Cuando Norteamérica rechaza las reivindicaciones sociales quiere negarle al hombre su posible futuro. Cuando Rusia anula la libertad del individuo, intenta amputarle al hombre su pasado más inmediato.

En cambio, parece que la Revolución mexicana ha dado en el clavo en este dilema. Por una parte, sostiene la libertad individual como libertad de empresa, pero en vista de que no tenemos colonias, para que ésta pueda subsistir postula las reivindicaciones de una sociedad que debe ser próspera para sostener la libertad. Esto es lo que se realiza en este difícil equilibrio de que hemos hablado.

Como ya dijimos, México, en su proceso económico, se ha visto obligado a arribar a semejante solución por una circunstancia que lo diferencia de los grandes países de la contienda, a saber: que no puede tener colonias. Él mismo es una colonia. Sin embargo, paradójicamente, se ha singularizado de tal modo, que no

pertenece propiamente ni a los países imperialistas ni a las civilizaciones marginales totalmente colonizadas. Su Revolución parece ser el camino lógico a seguir por estas últimas. Pero ello hará que el Occidente, y los grandes países que pretenden imponer definitivamente su hegemonía, al quedarse sin colonias que explotar, tengan que seguir el camino mexicano de la propia suficiencia. La Revolución mexicana, paradójicamente, y quizá un tanto utópicamente, se presenta como el futuro de los pueblos coloniales y de los imperiales, que constituyen nuestro mundo histórico. Así es como Zea integra lo mexicano en lo humano.

El análisis de la historia mexicana muestra cómo puede un acontecimiento histórico estrictamente circunstancial sobrepasar los límites de su propia circunstancia e integrarse en lo humano. Podemos decir, en cierto modo, que en la práctica, Zea ha probado su aserto, pues esta admonición no parece ser del todo falsa; de hecho la Revolución mexicana comienza a trascender los límites de su propio país. Mas esto no quiere decir que la afirmación anticircunstancialista quede del todo fundada. Los hechos, su mera narración, no se explican por sí mismos, es menester una fundamentación que los explique. Tarea que emprenderemos en la próxima parte.

11. América en la historia

Fiel a su principio de que hay que transitar de lo mexicano a lo humano, pasando por lo americano, una vez que ha dilucidado las relaciones entre la Revolución mexicana y el Occidente, Zea, en su último libro, *América en la historia,* amplía su esquema para explicar los vínculos de América con el Occidente y con la historia en general tratando de mostrar cuál es el espíritu que los ha regido y cuál es el que debe prevalecer.

Siguiendo la línea de *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* y de *América como conciencia,* este libro también se inicia con una consideración sobre la cultura americana. Zea sostiene que la originalidad es una de las mayores preocupaciones de esta cultura, empero, semejante "originalidad no es entendida como la creación de algo único, especial, ajeno, irrepetible". La preocupación por la cultura americana "es una preocupación que tiene su origen en un afán de reconocimiento: el que pueda otorgarle la cultura occidental al quehacer americano". "Se busca

la diversidad, pero en función de un todo del que se es parte. Este todo es la cultura occidental de la cual se sabe parte el hombre de América." [46]

Al preguntarse el americano por la posibilidad de una cultura original, entiende esta palabra en su sentido más lato: como lugar de origen. "Una cultura original, por su origen, por el hombre o pueblo que la expresa; pero no por la forma de expresión, que ésta deberá ser la propia de la cultura de la cual se sabe parte: la cultura occidental.

"Por ello, la pregunta sobre la posibilidad de una cultura americana se hará más clara, en lo que la misma quiere expresar, si se expone en otros términos. La pregunta más bien sería en torno a las posibilidades o capacidades del hombre americano para participar activamente en la creación o recreación de la cultura occidental. El hombre americano se pregunta sobre la posibilidad de participar en la cultura occidental en otros términos que no sean los puramente imitativos. No quiere seguir viviendo, como diría Hegel, a la sombra de la cultura occidental, sino participar en ella. Es esta su participación, la que debe ser original".[47]

Sin embargo, no hay paradoja en querer incorporarse o participar de la cultura occidental y al mismo tiempo en no querer imitarla; Zea sostiene que Iberoamérica ha imitado los *frutos* de la cultura occidental, pero no el *espíritu* que los ha hecho posibles y justamente de lo que se trata es de incorporarse a ese espíritu. El Iberoamericano se ha sentido fracasado porque ha adoptado los resultados de una actitud pero no la actitud misma. Es, pues, necesario imitar ese espíritu, pero ¿en qué consiste? "La originalidad, he aquí el rasgo característico de la cultura europea... La originalidad es el único rasgo que debe ser imitado por América." Esto es, "su capacidad para enfrentarse a su propia realidad para tomar conciencia de sus problemas y buscar las soluciones adecuadas. Es esta capacidad del hombre europeo la que ha originado la cultura europea. Esto es lo que ha faltado al americano que se ha empeñado en repetir, copiar servilmente, los frutos de la cultura europea, en lugar de copiar el espíritu que los ha originado".[48]

De este modo se complica un tanto el concepto de originalidad, ya no se trata sólo de originalidad en su sentido más lato, como

[46] *América en la historia.* Fondo de Cultura Económica, México, 1957, p. 11.
[47] *Ibid.*, p. 12.
[48] *Ibid.*, p. 13.

lugar de origen, sino de originalidad en el sentido de autenticidad, como un enfrentarse el americano a sí mismo y a sus problemas en vez de andar imitando soluciones a problemas ajenos. Es en este doble sentido como el americano debe ser original.

Ahora bien, a pesar de que muchos ingenios iberoamericanos se han dado cuenta de lo que es menester hacer, la tarea no es ni ha sido fácil. Zea muestra cómo el principal obstáculo para la verdadera occidentalización de Iberoamérica ha sido el occidente mismo. La cultura occidental es la primera que se ha universalizado efectivamente y ha logrado hacer de su historia la historia universal, al menos en cierto sentido. Zea hace una descripción detallada del proceso mediante el cual el occidente se expandió física y culturalmente sobre otros pueblos que estaban más allá de sus fronteras. Y hace notar cómo, a pesar de ese aliento de universalidad de su cultura, los occidentales adoptaron puntos de vista estrechos y provincianos y no quisieron ni quieren reconocer en otros pueblos los valores y las dignidades que reclaman para sí. Campeones de la dignidad humana, de la libertad, del progreso, del industrialismo y del confort material, los occidentales no quieren permitir que otros pueblos no occidentales los disfruten. A éstos se les ha considerado como pueblos "marginales", al margen de la cultura y de la historia y, en consecuencia, sólo como instrumentos de la libertad y el confort del Occidente mismo. Rusia, España, Iberoamérica y el Oriente, han sido vistos como pueblos marginales servidores, y a veces enemigos de la cultura occidental.

Empero, en la modernidad, la pugna de estos pueblos con el Occidente no ha sido motivada por el odio o la enemistad hacia la cultura occidental, al contrario, esta pugna no ha tenido otro origen que el deseo de tales naciones de disfrutar de los mismos valores que Occidente, para incorporarse a la cultura occidental en ese sentido profundo. En Rusia, Iberoamérica, China, etc., han chocado el deseo de disfrutar de la dignidad humana, de la libertad, del confort material, valores todos ellos descubiertos por el Occidente, contra un colonialismo también típicamente occidental.

Entonces se ha dado el curioso espectáculo de que el Occidente, Inglaterra, Alemania, Francia, Estados Unidos, etc., luchen contra la universalización de su propia cultura. Han acusado a aquellos pueblos de ser enemigos de su cultura y son ellos mismos los que la sacrifican en pro del predominio material.

En otras ocasiones el Occidente mismo se ha dividido tratando

de expulsar de su seno a algunos pueblos que no marchan al compás de los más avanzados. En ocasiones ha sido España repudiada por las naciones de Europa, en otras Europa misma sobrepasada y colonizada por los Estados Unidos.

El caso de España ha sido el de una nación que se ha fijado o detenido en una etapa, en un estrato del desarrollo de Occidente —la teocracia, el cristianismo medieval— y no ha avanzado a la modernidad tal como lo hicieron Inglaterra, Francia, Holanda, etcétera. Y en tal caso ha sido considerada en el tiempo como parte de un pasado, el medieval, definitivamente periclitado, y en el espacio, como la frontera de África con el Occidente. Y el caso de Europa ha sido el de un continente sobrepasado en progreso material por su propia creación, por su filial, los Estados Unidos. Los europeos en su plan de inferioridad física se han alarmado previendo que los Estados Unidos, en su pugna con la Unión Soviética y el mundo socialista, con su política de sentido común y su "simplismo", destruyan los valores de la cultura occidental, cuando que Norteamérica encarna muchos de sus valores típicos.

Por su parte, Iberoamérica desciende de esa porción de Occidente que ha quedado al margen del mismo, desciende de España y Portugal, y de ellos ha heredado también una concepción del mundo y de la sociedad humana distinta de la predicada por el Occidente moderno, y de la cual, por cierto, no tiene por qué renegar.

Zea compara la concepción del mundo y de la sociedad a que arriba el protestantismo calvinista en la cual se exalta el amor al trabajo y la libertad del individuo, pero sin tener en cuenta los intereses sociales, con la noción del humanismo católico español, de un Vitoria, de un Suárez en el que los hombres saben que se puede conciliar "la idea de la libertad con la pertenencia a una comunidad... Hombres como Gamarra, Varela y otros muchos más en esta América saben conciliar sus ideas de libertad con su fe, la modernidad con la cristiandad. Aspiran a libertar a sus pueblos; pero sin que tal libertad implique, necesariamente, una renuncia a lo mejor de su pasado, a los mejores valores de la religión, ni de su pasado ibero".[49]

De este modo, dice Zea, nuestros mejores hombres, en el transcurso de nuestra historia, han concebido para Iberoamérica una meta en que se realizan los mejores valores de la cultura occidental, "pero en su sentido más amplio. Los de una cultura que

[49] *Ibid.*, p. 266.

es algo más que la cultura moderna. Los de una cultura que se inicia en Grecia, se amplía en Roma, se continúa en la cristiandad y llega a su apogeo en la modernidad al expandirse por todo el mundo. Una cultura en que se coordinan los derechos de los individuos con las necesidades de la comunidad; la libertad y soberanía de los pueblos con las necesidades de una paz y acuerdo universales, que hagan verdaderamente posible esa libertad y esa soberanía. Una cultura en que no tiene por qué estar reñida la libertad de los individuos y la soberanía de los pueblos con la justicia social y la convivencia internacional. Esto es, una cultura en la que el humanismo de sus mejores creadores prevalezca sobre el egoísmo individualista que la invalida." [50]

[50] *Ibid.*, p. 275.

Quinta Parte

LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

I. FENOMENOLOGÍA E HISTORICISMO

Llegamos, por fin, a la última parte de este trabajo, que es, también, la definitiva. Ello no quiere decir que hayamos examinado todas las posiciones que tratan el tema de la filosofía de lo mexicano, todavía nos faltan algunas tendencias importantes que vamos a considerar a continuación. Pero no cabe duda de que los autores anteriormente analizados plantean todos, o casi todos los problemas referentes a la tal filosofía. Claramente pueden distinguirse en ellos dos direcciones fundamentales: una, metafísica trascendentalista, y otra historicista e inmanentista. Caso y Vasconcelos hacen filosofía de lo mexicano —o de lo americano, que hasta ahora no se han discernido radicalmente ambos términos— ajustándose a los cánones de la tradición filosófica. Lo mexicano es, para ellos, lo puramente histórico, y la filosofía de lo mexicano consiste en encuadrar eso puramente histórico en conceptos de validez universal; la Revolución en relación con la caridad, por ejemplo, o el destino americano en relación con las normas del espíritu.

Nuestro punto de vista al enfrentarnos a semejantes posiciones no ha sido estrictamente lógico, no hemos indagado si poseen la "verdad" o no; no hemos decidido si efectivamente es un hecho la existencia del desinterés y la caridad tal como los describe Caso, o si puede aceptarse la concepción cosmológica, estética y plástica de Vasconcelos. Más bien nos hemos atenido a una comprensión histórica, esto es, a buscar las causas vitales o circunstanciales que indujeron a nuestros filósofos a sostener semejantes posiciones. Y cuando encontramos incongruencias graves, en vez de fallar en pro o en contra de la veracidad y efectividad teórica de sus doctrinas, hemos buscado las causas por las cuales *tuvieron* ellos que incurrir en tan craso error —error, al menos, dentro de la tradición filosófica en que se encuentran situados. En una palabra, *no hemos indagado la validez universal de sus conceptos.*

Y no hemos hecho tal, porque la posición historicista e inmanentista representada por Ramos y Zea, no sólo ha negado la validez universal de esos conceptos, sino la validez universal de cualquier concepto. Para éstos, la verdad es siempre una verdad histórica, y a pesar de que se afirma en general, se refieren a la verdad filosófica especialmente, es decir, a aquella que más pre-

tensiones de universalidad tiene. De aquí que su proceder en lo que respecta a la filosofía de lo mexicano sea radicalmente distinto al anterior. Lo mexicano o lo americano es para ellos lo histórico, pero no pueden situarlo dentro de un marco de conceptos universales, puesto que los han negado; entonces, su filosofía de lo mexicano se concreta a una comprensión o cobro de conciencia de la historia mexicana. Sin embargo, este proceder que tiene por base la concepción de la circunstancialidad de la verdad filosófica, los ha llevado a una aporía fundamental: la esterilidad e inutilidad de un puro contemplarse a sí mismos. Conscientes de semejante deficiencia introducen nuevamente conceptos de validez universal. Ramos, por ejemplo, considera el sentimiento de inferioridad en el mexicano como meramente psicológico, circunstancial, contingente y, en cambio, habla de valores cuya existencia y validez es independiente de la contingencia humana. Zea, por su lado, para salirse del pozo circunstancialista, establece conceptos como los de la responsabilidad y el compromiso de unos hombres frente a otros y congruente con semejantes imperativos habla de alcanzar una verdad no sólo mexicana, sino también humana. Y para el que piense de acuerdo con el historicismo que alcanzar una verdad mexicana es alcanzar una verdad humana, dice que primero se obtiene una verdad mexicana, chilena, argentina, luego una iberoamericana, luego una americana, y así sucesivamente, hasta llegar a aquella de validez universalmente humana.

Con ello el historicismo mexicano se contradice rotundamente, y no en algo accidental, sino en sus bases. Demoliendo la validez universal de los conceptos, se encuentra de pronto con la necesidad de acudir nuevamente a ellos. Precisamente es aquí cuando nuestro estudio deja de ser meramente histórico para convertirse en lógico. Nuestra polémica, pues, es contra los historicistas, porque después de su contradicción todo queda en el aire. Queda por decidir, ahora sí, la posibilidad de que un concepto valga universalmente, es decir, queda por decidir si es posible alcanzar una verdad filosófica de validez universal. La negación historicista, fundada en estudios como los de Ortega y Heidegger, pone en tela de duda semejante posibilidad; y a la vez la experiencia concreta de los historicistas mexicanos en el sentido de que es imposible filosofar sin acudir a conceptos universales, pone en crisis su propia negación. Falta, entonces, discutir la base, ya no sólo de la filosofía de lo mexicano, sino de la filosofía en general. Ahora bien, sin tener precisado lo que es la verdad filosófica,

todos los análisis historicistas y no historicistas sobre el mexicano quedan en suspenso, porque muy bien pueden ser ciertos, esto es, muy bien pueden convenir al mexicano, pueden decir la verdad sobre él, pero queda sin saber si tal verdad es filosófica o no. Queda sin saber si se ha hecho filosofía de lo mexicano o no.

Insistiendo en semejantes problemas aparece la posición que en seguida vamos a enunciar. Con ciertas reservas podríamos denominarla "ontología del mexicano", aunque, en verdad, no es sólo del mexicano, sino también de América. Nos referimos, claro está, a los trabajos de Emilio Uranga y de Edmundo O'Gorman. Podría preguntársenos por qué no dedicamos a cada uno de ellos una parte, tal como lo hemos hecho con los otros autores. La respuesta es fácil: Emilio Uranga sólo ha escrito un pequeño libro sobre el problema; este opúsculo, tal vez por sus dimensiones, deja muchas cuestiones abiertas que el autor no ha aclarado. Y es más, parece que ha dejado de interesarle el tema, a pesar de haber declarado de un modo terminante que no era un tema dictado por la moda, sino el tema propio de su generación. El caso de Edmundo O'Gorman es muy diferente. Sus libros son penetrantes y decisivos, pero tratan una serie de cuestiones que son ajenas al enfoque de este trabajo. Claro está que el asunto central de su elucidación, el descubrimiento del ser de América, cae de lleno dentro de nuestra temática, mas, al respecto, no ha expresado todavía su opinión definitiva. Nos interesa, pues, por el modo como plantea el problema y por sus consideraciones relativas al historicismo.

Por lo que hace a sus afinidades, ambos hacen un planteo ontológico. Uranga se pregunta por el ser del mexicano y O'Gorman por el ser de América. Ambos utilizan la fenomenología para responderse, aunque también O'Gorman lleva a cabo análisis históricos los cuales, sin embargo, parten de base fenomenológica. La fenomenología que utilizan no es la de Edmundo Husserl, sino la de Martin Heidegger; su adeudo principal es, pues, con Heidegger. Por lo que respecta a sus conclusiones también dependen mucho del análisis heideggeriano. Lo importante de esta posición en la filosofía de lo mexicano es que se funda en la fenomenología, que ha pretendido encontrar el objeto y el método propios de la filosofía, ha separado con pulcritud su ámbito de estudio y se ha erigido a sí misma en ciencia fundamental; y esto, tanto en la versión de Husserl como en la de Heidegger. En fin, todas estas notas aclaratorias quedarán matizadas en lo que sigue.

1. Análisis del ser del mexicano

Como dijimos, Uranga comienza afirmando en su libro *Análisis del ser del mexicano* que el tema de lo mexicano es el tema propio de su generación. Lo cual no quiere decir que otras generaciones no se hayan ocupado de ello, sino que su preocupación no se ha elevado a rango filosófico. El conocimiento que de sí mismo ha logrado el mexicano le permite lanzarse ya a la búsqueda filosófica de sí mismo, esto es, a la búsqueda de su ser. Uranga se plantea, con razón, el problema de fundar un análisis filosófico del mexicano, es decir, un "análisis radical, fundamental, decisivo, frente a reflexiones que se contentan con quedarse en los aledaños".[1]

Ahora bien, ¿cómo podría hacerse este análisis? El historicismo, dice Uranga, ha promovido el interés por el tema de lo mexicano, sin duda la preocupación tiene un trasfondo histórico, empero, "la historia tiene que decir, si no la última, por lo menos la *penúltima* palabra respecto del ser del mexicano".[2] ¿Por qué, entonces, el historicismo no es lo más decisivo ni lo más radical? Al contestar, Uranga determina claramente su posición: "el historicismo deja indecisa esta cuestión; ¿lo verdaderamente humano es histórico? Porque no puede responder sino volviendo la frase: lo verdaderamente histórico es lo humano"; el historicismo es insuficiente porque "la cuestión que aquí se abre camino es justamente la de inquirir si el hombre es histórico por hallarse en la historia o no más bien es la historia lo que es por brotar del hombre". "El ser del hombre es de tal índole que exige la historia, que da la condición de posibilidad a la historia. *La historia es, en su fondo, un modo de ser humano y, por tanto, encuentra su expresión definitiva en términos de ser, en términos ontológicos.*" [3] La ontología es, por tanto, fundamento de la historia. Previo al análisis histórico del mexicano ha de hacerse su análisis ontológico. Hay que hablar de él "en términos de ser", en términos propios de análisis ontológico, cuyas "categorías o conceptos más generales son designaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser".[4] Este aparato y esta actitud

1 *Análisis del ser del mexicano.* Colección "México y lo Mexicano", Porrúa y Obregón, S. A., México, 1952, p. 11.

2 *Ibid.*, p. 13. Los subrayados en todas las citas de este capítulo son nuestros.

3 *Ibid.*, p. 14.

4 *Ibid.*, p. 15.

teorética radical es lo que supone la pregunta por el ser del mexicano.

Antes de seguir adelante, vamos a precisar, de una vez, las cuestiones que deja abiertas esta posición ontológica y fenomenológica de Uranga. Para ello, viene de perlas una observación de José Gaos, a saber: "se trata de definir o describir la esencia del mexicano. Para ello es menester estar viendo esta esencia. No puede vérsela más que en los mexicanos mismos, por lo menos en uno. Para verla en éstos es menester saber que éstos son mexicanos, a diferencia de los demás seres humanos, por no decir de los demás seres en general. Y saber tal, implica [saber] qué es un mexicano —o estar viendo la esencia del mexicano. Un círculo vicioso". "Con el que se ha encontrado desde muy temprano la fenomenología eidética en general." [5]

Se trata, en suma, del problema de la determinación del objeto. Uranga cae de plano dentro de la sanción crítica de la anterior observación. Y le sucede esto porque sencillamente no se plantea el problema, pasa sin más a contestar la pregunta sobre el ser del mexicano sin saber que se encuentra ya minado en sus bases. En semejante error incurren los historicistas, como se podrá ver si se vuelven las páginas, porque la observación se extiende a la determinación no sólo del objeto de la ontología, sino del objeto de la historia y otras ciencias de la cultura. En cambio, veremos cómo O'Gorman elude la crítica, o al menos esta crítica, al determinar el ser de América como objeto de su estudio. Por lo pronto, queda en pie esta dificultad que Uranga no subsana.

¿Cuál es, pues, el ser del mexicano? Uranga contesta sin rodeos: el ser del mexicano es ser accidental. Y añade, "cuando decimos que el ser del mexicano es accidental, pretendemos tomar tal aserto con entero rigor, lo que significa que pretendemos poner en claro los problemas entrañados en la caracterización del *ser como accidente*".[6] Ciertamente, el ser del hombre es, también, "ontológicamente, accidental".[7] Pero no se entiende este accidente como algo ya dado, sino como *un tener que ser accidente,* esto es, como una tarea; por consiguiente, además del "tener que ser accidente" existe el ser "que tiene que hacerse sustancial". "Realizarse como accidente, añade Uranga, significa mantenerse como accidente, en el horizonte de posibilidad del accidente mis-

5 *En torno a la filosofía mexicana.* Colección "México y lo Mexicano". Porrúa y Obregón, S. A. México, 1952, t. II, p. 21.

6 *Análisis...*, p. 18.

7 *Ibid.*, p. 18.

mo. Lo inauténtico sería en este caso pretender salir de la condición de accidentalidad y sustancializarse, tentación a que se orilla casi por necesidad el mexicano cuando 'no soporta ya más' su originaria constitución." [8] Dentro de esta constitución, pues, todos los caracteres del ser del mexicano están colocados bajo la formalidad del accidente.

Trazados con brevedad y rapidez los rasgos de ese ser accidental del mexicano (inspirado, en el fondo, en el sentimiento de inferioridad postulado por Ramos), Uranga se apresura a contestar una objeción que toca las partes más delicadas de su argumento, a saber: "Se ha objetado a nuestra ontología que, al afirmar que el ser del mexicano es accidental, hemos definido con ello *la condición humana general de que participa el mexicano.* En 'verdad' el hombre es accidental y no el mexicano. Se trataría, pues, no de una ontología del mexicano, sino de una ontología del 'hombre en general'. La constitución accidental del hombre habría sido leída por nosotros en el mexicano, pero no peculiarizaría lo mexicano, sino lo humano. A estas objeciones solemos responder que *no estamos muy seguros de la existencia del hombre en general, y, en segundo lugar, que lo que se hace pasar por hombre en general, humanidad europea generalizada, no nos parece definirse precisamente por su accidentalidad, sino justamente por una jactanciosa sustancialidad.*" [9]

Suponiendo sin conceder, como dicen los abogados, que Uranga tenga razón, veamos a dónde conduce su anterior aserto. Negando al "hombre en general", Uranga está postulando como únicamente válida una ontología del mexicano, una ontología del europeo, etc., es decir, de aquellos objetos de estudio que le parecen suficientemente reales para existir (con razón dice Gaos que aquí está entrañada la pelea entre nominalistas y realistas). Por consiguiente, la peculiaridad del mexicano sólo tiene sentido desentrañarla no en relación al hombre en general, que no existe, sino en relación a la peculiaridad del europeo, del asiático, etc. Pero entonces ¿qué amplitud poseen los conceptos y categorías obtenidos del análisis del ser del mexicano? Porque recuérdese que Uranga ha dicho que las categorías y conceptos más generales del análisis ontológico "son designaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser". Por eso, o bien las categorías y conceptos obtenidos del análisis del ser accidental del mexicano pertenecen al ser intemporal (en el sentido tradicional)

[8] *Ibid.*, p. 19.
[9] *Ibid.*, p. 20.

de algo temporal, como lo es a todas luces el mexicano, lo cual ya es en sí una *contradictio in adiecto;* o bien, al ser temporal —en tanto que accidental— de algo temporal que es el mexicano. Esta última posibilidad es perfectamente admisible, y es probable que eso es lo que quiera decir Uranga; esto es, Uranga, como buen existencialista, pretende encajar su ontología dentro de lo temporal —que es el único modo de hacer ontología de lo mexicano—, pero entonces todas las categorías o conceptos más generales que se desprenden del análisis del ser accidental, cesan de ser denominaciones las más amplias posibles de clases, tipos o modos de ser, y se convierten en notas meramente históricas, tan históricas como lo es el mexicano. Y no se ve por qué en la especulación filosófica la historia tiene "la penúltima palabra respecto del ser del mexicano". *En otros términos: negado el ser del hombre en general, la ontología del mexicano se disuelve en un análisis histórico.* El ser del hombre no "da la condición de posibilidad a la historia", no es un sustrato más profundo que ella, sino que es la historia misma. Por eso no tiene caso hablar en "términos de ser", cuando se hace especulación filosófica sobre lo mexicano. En este sentido y con tales presupuestos, triunfa el historicismo sobre su rival ontológico metafísico.

La respuesta de Uranga no se haría esperar. Diría que estamos planteando un falso problema porque él no habla del *hombre* mexicano, sino del *ser* del mexicano. "Problema diferente, dice, y de auténtica dificultad es más bien el que se aplica a deslindar lo humano de lo ontológico, y no el mexicano del 'hombre en general'." [10] Y es que, como Heidegger, considera Uranga que en el hombre hay una estructura de ser cuyo estudio precede al de su vida o su alma. La ontología fundamental precede a la antropología filosófica o a la historia, que son las que se ocupan de lo propiamente humano. Nosotros objetaríamos en el plano de lo humano, pero él está hablando en el plano del ser. "Más radical que hablar del mexicano como hombre es hablar del mexicano como ser, 'habla' de que precisamente se ocupa la ontología. No deja, sin embargo, de sonar a paradoja la fórmula ontológica del mexicano *como ser que no es hombre.*" [11]

Pero no es una paradoja; es una contradicción. La distinción no puede sostenerse. Y tan es así, que el propio Uranga trata de aclararla enredándose más. Dice: "el ser del mexicano no quiere decir un estado del mexicano en que *todavía* no sería

10 *Ibid.*, p. 21.
11 *Ibid.*, p. 22.

hombre, una especie de primer momento ontológico... El mexicano como ser y el mexicano como hombre son interpretaciones *contemporáneas,* surgen de una vez, pero la investigación las distingue sin aislarlas abstractamente y convertirlas en realidades autosubsistentes cada una por su lado".[12] Esta aclaración no viene sino a agravar más el problema, porque a pesar del intento de separar al ser del hombre, se encuentra Uranga con que no pueden ser interpretados autosubsistentemente, que "surgen de una vez". Por ello insistimos en que el ser del hombre mexicano, al no poder concebirse separado de él, es tan temporal como él mismo, es decir, se convierte en una *nota meramente histórica.* La accidentalidad del mexicano, si no es una nota del ser del hombre en general —tal como la presenta Heidegger, a pesar de su muletilla del "en cada caso"—, es tan histórica como el sentimiento de inferioridad que describe Samuel Ramos.

Y todavía más, para confundir a aquel que intente penetrar en la enigmática fórmula del mexicano "como ser que no es hombre", nuestro autor dice en la página 33 de su libro: "cuando decimos que el origen ontológico del mexicano se encuentra en el accidente, no hay que pensar que para obtener al mexicano en su concreción, de 'carne y hueso', habría que añadir todavía algo a ese accidente. Lo concreto es lo accidental mismo". Es decir, que el ser y el hombre "de carne y hueso" vienen a ser lo mismo.

En suma: la ontología del mexicano tal como la presenta Uranga es imposible, por la imposibilidad de determinar su objeto y por se resuelve en pura historia al sostener la fórmula contradictoria de un ser temporal del mexicano.

Minada, pues, en sus bases, esa ontología se precipita en el error y la contradicción. Uranga hace un análisis del significado del accidente en ontología (v. pp. 26-34) y luego, en un aparte sobre el sentido radical de la investigación de lo mexicano, incurre en su más grave palinodia, a saber: "la cuestión realmente decisiva de nuestra ontología, dice, podría plantearse en estos términos; ¿es capaz el carácter del mexicano de permitir lanzar a su través una mirada que aprese lo raigambremente ontológico del hombre."[13] Y añade, "me asiste la convicción de que nuestro carácter goza de una especial peculiaridad óntica, de una excepcionalidad como diría Heidegger. Más tenue, más clarificada que otra corteza es nuestro modo de ser un excelente me-

[12] *Ibid.,* p. 22.
[13] *Ibid.,* p. 35.

dio de transparencia para atisbar desde él la constitución accidental del hombre. *A esto se reduce mi pretensión*".[14]

Es, entonces, su más grave palinodia porque antes, en la p. 20 de su libro, rechaza la objeción según la cual "la constitución accidental del hombre habría sido leída (por el propio Uranga)... en el mexicano, pero no peculiarizaría lo mexicano, sino lo humano", y ha negado también la noción del hombre en general sustituyéndola, según lo hemos visto, por las nacionalidades como objeto concreto de estudio.. Pero ahora afirma que su pretensión se reduce a atisbar desde el mexicano "la constitución accidental del hombre". Y agrega, "nuestro ser no es una esencia privatísima que nos cercena de lo humano restante y nos dota de una condición insustituíble sino, por el contrario, es una 'esencia' *común* que nos une y acerca a lo humano".[15] La contradicción no puede ser más elocuente. En el fondo, y a pesar del aparato conceptual, es la misma en que incurren Ramos y Zea. La ontología (y quizá la filosofía) no puede quedarse en puros conceptos contingentes y particulares, los universales son tan importantes que el propio Uranga, habiendo rechazado el concepto del hombre en general, viéndose estrechado después, tiene que acudir nuevamente a él.

Su juego queda, por tanto, entre lo mexicano y lo humano. Al respecto dice: "cuando dos contenidos, como la vida y la muerte, o lo mexicano y lo humano, aparecen como formando pareja, ello quiere decir que son a la vez 'semejantes' y 'distintos' ".[16] Entre ellos "hay un préstamo recíproco de sentido. Se explica un término por el otro y éste, a su vez, por el primero".[17] La conclusión es, si aceptamos este nuevo enfoque de Uranga, que su ontología nos dice lo que hay de humano en lo mexicano, pero no lo que es lo mexicano, es decir, aquella peculiaridad que hace surgir, frente al concepto de lo humano y formándole pareja, el concepto de lo mexicano.

Ciertamente, no es esto lo único que dice Uranga en su libro, el cual, hay que reconocerlo, abunda en análisis profundos e ingeniosos, pero demostrada la inconsistencia e incongruencia de sus bases, es necesario ponerlos en suspenso y pasar a la consideración de la teoría más coherente y precisa de Edmundo O'Gorman.

14 *Ibid.*, p. 36.
15 *Ibid.*, p. 37.
16 *Ibid.*, p. 42.
17 *Ibid.*, p. 43.

2. La pregunta por el ser de América

La ontología de Uranga no puede sostenerse por sí misma, porque plantea el problema de que las esencias descubiertas por ella son históricas, es decir, no son esencias. Afirma que el historicismo dice la penúltima palabra sobre el ser de América, pero su ontología queda circunscrita dentro de las aseveraciones fundamentales de tal historicismo. En una palabra, no logra elucidar con claridad las diferencias entre filosofía e historia y mucho menos, desde luego, sus relaciones.

Edmundo O'Gorman, en cambio, para contestar la pregunta sobre el ser de América previamente estudia las relaciones entre la ontología (el ser) y la historia (América). Antes de examinar en qué consisten sus opiniones al respecto, veamos en qué términos plantea la pregunta. Para ello nos serviremos de la introducción a su libro *La idea descubrimiento de América, Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos.*

Comienza con una afirmación curiosa pero profundamente significativa: "tengo, pues, a este libro por libro de historia... por la índole de su problemática, por su método y por la meta que le da sentido. Y es que, en efecto, aquella preocupación vieja por América que dije arriba, estriba en el deseo y necesidad de llegar a saber qué tipo de entidad es ésta que con ese nombre mentamos, *cuál es su génesis, su realidad y estructura, cuál, en suma, su ser.* ¿Que esta demanda remite a la filosofía? Sea; pero no menos es obvio que *sólo por vía de análisis histórico* podemos darle curso y sentencia".[18] Aquí tenemos, pues, las cuestiones capitales; primero, se hace una pregunta ontológica, y segundo, se dice que, "obviamente", ésta sólo podrá ser contestada por vía de análisis histórico. Es decir, que en este caso del ser de América primero tiene que hacerse el análisis histórico y después se llegará a la conclusión ontológica —justamente al contrario de Uranga que pelea por una ontología fundamental, previa a cualquier otro tipo de análisis—. Ahora bien, en la misma medida en que O'Gorman se pregunta por el ser de América, ¿no podríamos formularle la objeción inicial que hicimos a Uranga cuando éste se hizo cuestión por el ser del mexicano? La observación de Gaos funcionaría así: se trata de describir la esencia de América, para ello es menester tener presente dicha esencia; no puede

[18] *La idea del descubrimiento de América. Historia de esa interpretación y crítica de sus fundamentos.* Ediciones del IV Centenario de la Universidad de México, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1951, pp. 5 s.

vérsela más que en un hombre u objeto americano, y para verla en éstos es necesario saber que son americanos a diferencia de cualquier otro hombre u objeto en general; y saber tal implica saber qué es lo americano, o estar viendo la esencia de lo americano. En suma, un círculo vicioso.

Dijimos antes que O'Gorman no cae bajo la censura crítica de esta observación. Precisamente porque es más sagaz que Uranga, o mejor dicho, ha comprendido mejor a Heidegger. Uranga no se detiene en la pregunta, simplemente pasa sin más a contestarla, pero O'Gorman advierte que este tema del ser de América hay que plantearlo "en forma de una pregunta articulada en una proposición lógica que pide una contestación de la misma índole".[19] Es decir, en tal forma lógica que al plantearse no se destruya a sí misma. Se trata, entonces, de una cuestión que no entre dentro del círculo vicioso antes mencionado. ¿Cómo es esto posible? Acudiendo a la noción del "preconcepto". Recuérdese que en *El ser y el tiempo* Heidegger se pregunta por el ser en general, pero puede hacerse esta cuestión porque en el mundo cotidiano hay ya una comprensión del ser aunque, justo, no es una comprensión articulada lógicamente, sino preconceptualmente. Todo mundo habla del ser sin saber qué es, y con esa habla lo descubre y lo encubre a la vez. Entonces, la pregunta articulada lógicamente se dirige hacia un objeto propuesto por el habla cotidiana, por el mundo del "preconcepto", y con ello se rompe el círculo vicioso que la lógica pura plantea en la determinación de su objeto. El habla cotidiana determina el objeto de estudio pero no lógicamente, ónticamente pero no ontológicamente. (Ya si esta salida no satisface habrá que ir a increpar directamente a Heidegger.)

Otro tanto sucede con el ser de América, el habla cotidiana y los estudios más o menos rigurosos lo van suponiendo, determinando preconceptualmente, y corresponde al filósofo plantearse el problema y resolverlo de un modo lógico, ontológico. O'Gorman comienza examinando las opiniones no filosóficas que van haciendo patente al fenomenólogo que América tiene ser. Revisando a vuelo de pájaro esas opiniones en su dilatado campo se encuentra una constante, a saber, la de que la cultura americana, a pesar de ser deudora de la europea, su filial, tiene un "no se sabe qué" de diferente, que la distingue. Se dice entonces, a manera de definición de la cultura americana, que ésta es una rama frondosa del venerable tronco de Occidente; o bien se dice

[19] *Ibid.*, p. 13.

que América es hija de la madre Europa. De cualquier modo, ambas metáforas parecen responder a una inquisición sobre América definiéndola como una dependencia histórica de Europa. Pero esto no es, ni con mucho, la solución a esa inquisición, porque bien dice O'Gorman: "¡Que América es dependencia histórica de Europa! Sea. Pero bien visto, ¿qué otra cosa significa esta afirmación sino que América tiene un ser peculiar y extraño? En este aviso se agota el sentido de las dos metáforas, que lejos de aclarar lo que América es, simplemente nos dejan con el problema entre las manos." [20]

Las metáforas a que se ha hecho alusión, al ser naturalistas, le dan un sentido fatalista a la dependencia de América respecto de Europa, pero esta dependencia es un "hecho histórico", un "factum" histórico, y al ser tal, se convierte en un "disparadero" de un modo de existir histórico que consiste en la conformidad o inconformidad con ello mismo. El americano está poseído por ese sentimiento de dependencia que bien puede llamarse "europeísmo". Sin embargo, tal como se ha visto, este sentimiento nos conduce en última instancia "al cuidado que el americano tiene respecto a ser de aquello que, precisamente, lo hace americano, es decir, respecto al ser de América. En el fondo de la situación... alienta, por consiguiente, una honda y permanente inquietud de autocomprensión que, como responsable de nuestra cultura, imprime ese peculiar carácter a sus manifestaciones, tan desconcertante, pues que a un tiempo las separa y las enajena de las expresiones culturales propiamente europeas. ¿Qué es ser americano? ¿Qué es América? He aquí el objeto de nuestra preocupación constitutiva".[21] Independientemente del valor teórico ontológico que pueda tener, esta observación de O'Gorman es estupenda, pues explica a las mil maravillas el motivo de la preocupación por lo americano. Al concebirnos desde un principio dependientes, tenemos que preocuparnos por lo que somos, incluso los afanes de independencia suponen una idea previa de nosotros mismos.

Pero, añade O'Gorman, es el caso "que el problema de una ontología de América no ha sido planteado, y puesto que ése es el caso, tampoco podemos esperar, pese al amplio repertorio de meditaciones sagaces y luminosas de tantos talentos americanos, tener a la mano una contestación satisfactoria".[22] Cuando los intelectuales toman la pluma "no preguntan, sin embargo, por el

[20] *Ibid.*, p. 10.
[21] *Ibid.*, p. 13.
[22] *Ibid.*, p. 13.

ser de América, *sino por las características que definen a ese ente cuyo ser dan por supuesto"*;[23] las preguntas no ontológicas que se forman son semejantes a éstas: "¿Cuál es el destino de América?; ¿cuál su historia?; ¿cuáles sus contribuciones?; ¿cuáles sus problemas?;[24] pero todas ellas suponen ya el ser dado. Ahora bien, "para que sea posible que se dé por supuesto el ser de América es preciso pensar que se cuenta con una manera de comprenderlo; pero, segundo, para que sea posible que, no obstante, siga inquiriendo por ese ser, es preciso pensar que la manera de comprenderlo con que se cuenta es insuficiente. Es así, entonces, que la situación analizada es una instancia que delata una manera de comprender América, pero a la vez constituye un impedimento para comprenderla de un modo auténtico. Ahora bien, con toda evidencia, el sentido de esto es que estamos frente a una sutil ocultación del ser de América".[25]

¿Quién no reconoce en estos párrafos el espíritu de la filosofía de Heidegger? O'Gorman es el primero en reconocerlo. También para Heidegger el ser se encuentra cubierto y descubierto a la vez por el habla cotidiana que no cala en sentido radical, que habla suponiendo ya el ser dado. Que O'Gorman asegure que nadie ha planteado el problema de una ontología americana es reducir todo lo que hemos visto en este trabajo a una "sutil ocultación de América". Lo cual, incluso desde su punto de vista, resulta un poco paradójico. Pero no hay que pararnos en pelillos, ya se nos ha dicho antes que la pregunta por el ser de América "sólo por vía de análisis histórico podemos darle curso y sentencia". Para comprenderla, pues, plenamente en su sentido y significado necesitamos saber qué entiende O'Gorman por historia, por análisis histórico y cómo es posible que éste descubra el ser de algo. Semejantes cuestiones no las satisface en la *Idea del descubrimiento de América,* así como tampoco nos dice todavía cuál es ese ser de América, porque se trata de una obra historiográfica crítica para poner a la luz los supuestos falsos de la idea del descubrimiento de América; el libro es extraordinario, pero realmente sale fuera de nuestro tema. Tenemos que examinar, en cambio, otra obra que sirve de base teórica a la mencionada, nos referimos a *Crisis y porvenir de la ciencia histórica"* donde O'Gorman da cabal respuesta a los dilemas que le hemos planteado.

23 *Ibid.,* p. 14.
24 *Ibid.,* p. 14.
25 *Ibid.,* p. 14.

3. Relativismo y objetividad en la ciencia histórica

Este primer libro se desarrolla a partir de una crítica que formula O'Gorman a la historiografía científica de inspiración positivista. El error de Ranke, dice O'Gorman, y de todos los que lo siguieron, consistió en considerar el devenir histórico con los presupuestos y métodos de las ciencias naturales. El pasado histórico, configurado por tales métodos lógico-matemáticos que únicamente apresan lo permanente, estable y racional, se convierte en un objeto "separado de la vida", según propias palabras de Ranke. El pasado nada tiene que ver con el presente y por eso puede ser examinado sin apasionamiento, imparcial, objetivamente. En otras palabras, Ranke, con su afán de objetividad, intenta elevar la historiografía a la "dignidad de ciencia", acabando con la utilización pragmática, utilitaria y política que de ella se había venido haciendo hasta sus días.

Pero Ranke, añade O'Gorman, no logró su intento; ni eleva la historia a la dignidad de ciencia, ni termina con su utilización pragmática. Y es que en su doctrina hay un absurdo; el creer que el pasado es un objeto separado de la vida. Al examinarlo como tal usando el método racional propio de las ciencias naturales, justo se pretende abstraer la historicidad de la historia, se quieren fijar sus determinaciones para siempre deteniendo el devenir histórico mismo.[26] El pasado, al contrario, no está fijo, calcarizado, sino que sigue fluyente y dinámico. El historicismo lo ha enseñado; "el pasado humano no es un pasado cualquiera, sino el nuestro entrañablemente; que lejos de ser lo extraño o diverso a nosotros, a nuestra época, a nuestro ser, es lo homogéneo, lo propio y lo muy propio nuestro".[27] No puede la historia dividirse en presente y pasado como si hubiera un abismo entre ellos, como no puede dividirse la vida de un hombre en dos porciones ajenas y extrañas entre sí. El pasado no se encuentra jamás definitivamente liquidado, está siempre presente, lo mismo que en el futuro. "Nótese, dice O'Gorman, que la innovación que representa el historicismo contemporáneo consiste en que hemos cobrado conciencia de la historicidad humana, o sea conciencia del absoluto que es para nosotros la propia vida."[28]

Es pertinente, sin embargo, que abramos aquí la pregunta que

[26] Para obtener más detalles de esta crítica, véase la primera parte de *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. Imprenta Universitaria, México, 1947.

[27] *Ibid.*, p. 109.

[28] P. 113.

nos ha venido angustiando a través de la redacción de este trabajo. Bueno es, en efecto, que aceptemos el pasado como nuestro, como presente, como influyendo en el presente, pero ¿cómo compaginamos semejante afirmación con el concepto de historicidad como un "errar" humano, según dice O'Gorman? En otras palabras, se critica a la historiografía científica, tradicional, porque únicamente apresa lo "estable y racional" del pasado abstrayendo así la nota de historicidad y dinamicidad de la historia, pero cuando afirmamos que el pasado es "nuestro" pasado, que no es "extraño a nuestra época", ¿qué otra cosa estamos afirmando sino la estabilidad del pasado mismo? La falla consiste en que el historicismo, en su afan de hacer de la vida un absoluto, en su afán de sintetizar en el presente pasado y futuro, no quiere comprender que la postulación de la absoluta historicidad, del absoluto errar humano, suponen necesariamente la completa aniquilación del pasado. Ahora, si el pasado puede repetirse, como lo afirma, con Heidegger, O'Gorman,[29] ¿por qué el reproche a la historiografía tradicional a su afán de captar lo estable y permanente en la historia? O si esto se quiere entender de otro modo, resultarían más historicistas los historiógrafos tradicionales al tratar de fijar, de una vez por todas, las notas determinantes de un pasado que nunca jamás va a repetirse. Si la historia, para decirlo en términos redundantes, se concibe como pura historicidad, el pasado, ciertamente, no será ajeno a la vida, pero sí ajeno al presente, será siempre el pasado que fue y no puede volver a ser nuevamente. La pura historicidad descoyunta a la historia, la convierte en una sucesión de momentos sin ninguna conexión entre sí. El error de O'Gorman, lo repetimos porque es necesario insistir, incluso para aclararnos a nosotros mismos, reside en afirmar la absoluta temporalidad e historicidad humanas y sostener, a la vez, la presencia del pasado en el presente, sin tener en cuenta que ambos términos son excluyentes entre sí.

(Probablemente en el fondo de todo esto se encuentra el afán de hacer de la historia un puro presente. Incluso los "temas" que elige un historiador, dice O'Gorman, temas como "la historia de México", la "historia de América", etc., no son otra cosa "sino un índice de la manera en que es dable a un hombre asumir en un presente dado su propia existencia en cuanto ella es constitutivamente histórica".[30] Esto es, la producción historiográfica no es más que un índice, no del pasado, sino de la situación presente

29 P. 216.
30 P. 275.

del autor. Únicamente considerando a la historia como un puro presente se puede superar la antinomia que arriba hemos planteado. Lo cual no quiere decir que con esto se soluciona todo, al contrario, tal vez le queda al filósofo de la historia un nuevo y más grave problema, el problema del "solipsismo"'. Quede esto, sin embargo, nada más apuntado.)

Partiendo de la noción de que el pasado es nuestro pasado y que, por consiguiente, el absoluto que se nos propone es el de nuestra propia vida, O'Gorman afirma que el "errar histórico no da pie a ningún *relativismo*".[31] Esto es, que el historicismo, a pesar de la opinión de aquellos que creen que es posible llegar a poseer "una verdad absoluta en el sentido lógico racional de la tradición", no es un relativismo, todo lo contrario, es la posición que puede hacer de la historiografía una verdadera y auténtica ciencia. Pero habiendo rechazado la noción positivista que postulaba como modelo de ciencia a las ciencias naturales, tiene O'Gorman que establecer otra noción de ciencia, justamente, la de Heidegger. En su análisis del "ser ahí" Heidegger nos dice lo que es la ciencia. La existencia, el hombre, primaria y radicalmente entra en una relación práctica con los objetos, primariamente el objeto es útil en cuanto tal, el saber primario de un martillo es un saber utilizarlo en cuanto tal martillo; saber que es, justo, la condición de posibilidad del saber teorético, científico; éste consiste en un saber de los objetos en sí mismos a través de un juicio, un saber, por ejemplo, qué es el martillo. Toda ciencia es, pues, un saber de los objetos en sí mismos a través de juicios, pero tiene como condición de posibilidad un saber de los objetos en cuanto útiles, aunque en el fondo no necesariamente se excluyen ambos términos.

Aplicadas estas nociones a la historiografía, la cosa queda así: la historiografía renacentista hasta Ranke, es decir, incluyendo la Ilustración, etc., consiste en comprender el pasado en cuanto útil, en cuanto "depósito de experiencia" aprovechable. Después Ranke pretende elevar tal saber pragmático a la categoría de ciencia, pero yerra el camino en la medida en que niega que el pasado tenga alguna relación con el presente, es decir, en cuanto niega que el pasado sea "un depósito de experiencia" aprovechable. Su pretendida objetividad es sólo una ocultación de la verdad objetiva en la historia. El verdadera paso de la historiografía como menester práctico a la historiografía como ciencia auténtica se hace a través de la consideración del juicio "el pa-

[31] P. 114.

sado es un depósito de experiencia humana". Esta proposición que indica que tales o cuales notas del pasado pueden ser aprovechables, da lugar también a un juicio objetivo eminentemente teórico, a saber: "El pasado es algo que se refiere al hombre; que es nuestro." Ya no se refiere el predicado a tal o cual nota del pasado o a tal o cual pasado concreto, sino al *ser* mismo del pasado.[32]

Tal afirmación, tal descubrimiento ontológico, es lo que le da al historicismo su objetividad. Toda noción sobre el pasado, toda nota historiográfica, para que sea auténtico conocimiento, tendrá que ser referida a semejante juicio. Sobre esa base absolutamente objetiva el historicismo se salva del relativismo y funda a la historiografía como ciencia auténtica. Ahora bien, O'Gorman hace una aclaración clave respecto a la utilización y teoretización del pasado, "no se ha transitado, dice, de una manera subjetiva de ver el pasado a una manera objetiva, sino que en sus entrañas alienta *un apriorismo en cuanto que, justamente, la determinación de su objeto que, como dijimos, es problema decisivo, es meramente la formalidad bajo la cual se considera el pasado*".[33] Esto es importantísimo, el ser del pasado como nuestro, es decir, el juicio objetivo mediante el cual se considera al pasado es una *formalidad a priori*. "Supone, añade O'Gorman, una reducción o 'desbroce' que limita la mirada sobre el pasado a su aspecto de ser objetivo del que se predica el atributo de humano. En una palabra, como todas las ciencias, esta ciencia histórica tiene en su base, según términos de Heidegger, una 'preconcepción predeterminante' que 'delimita' el pasado, de donde surgen cierto 'tipo de cuestiones' que son las propias de esa ciencia. Debe tenerse presente que esta ciencia histórica no crea el pasado, pues éste es un existente previo a toda consideración sobre él. Sin embargo, esta ciencia histórica, siendo una especificación del saber teórico, es un modo de descubrimiento del pasado y por eso *crea su inteligibilidad o su ser*. Debe decirse, pues, que esta ciencia histórica, al considerar el pasado en la forma que venimos indicando, crea el ser del pasado por la vía de la preocupación teórica descubriéndolo como ser objetivo 'nuestro' o humano. En esta frase se encierra la descripción de lo que es la auténtica verdad histórica en el orden científico o especulativo." [34]

[32] Pp. 192 s.
[33] P. 194.
[34] Pp. 194 s.

Hemos encontrado, pues, lo que buscábamos. Nos habíamos preguntado páginas atrás, cómo era posible que la historia descubriera el ser de algo. Ahora O'Gorman nos indica que la ciencia histórica, al considerar el pasado como nuestro o humano, crea, no el pasado, sino su inteligibilidad, esto es, su ser. La objetividad de dicha intelegibilidad, por ejemplo de la inteligibilidad del ser de América, depende en última instancia de la objetividad y necesidad del *a priori* acerca de la consideración del pasado.

Sin embargo, nos ha dado tanto que pensar el historicismo y lo que de él se dice, que no podemos aceptar semejante *a priori* sin examinarlo un poco más en su contenido. Decimos en su contenido porque no es cierto que los *a priori* sean una mera "formalidad". Ni los *a priori* del idealismo crítico, ni el *a priori* o "formalidad bajo la cual se considera el pasado" carecen de contenido. Veámoslo. El juicio objetivo o formalidad *a priori* básico de la ciencia histórica reza así: "El pasado es algo que se refiere al hombre; que es nuestro." ¿Cómo funcionaría? O'Gorman lo dice: esta manera de ver "supone una reducción o 'desbroce' que limita la mirada sobre el pasado a su aspecto de ser objetivo del que se predica el atributo de humano". En otras palabras, la objetividad del pasado reside en su ser pasado humano. Hasta aquí el *a priori*; pero ahora preguntamos por su contenido, esto es, ¿qué entendemos por humano? Si por humano entendemos tales o cuales notas determinantes, al hacer ciencia histórica tendremos que buscar en el pasado esas notas determinantes, esto es, buscar en él su "aspecto de ser objetivo". Voy a poner un ejemplo, ejemplo que también usa O'Gorman, aunque en otro sentido: Heidegger encuentra que una de las notas determinantes de la existencia, es decir, del hombre, es "ser para la muerte", si, pues, eso entendemos por humano, tendremos que buscar en el pasado el modo como unos hombres fueron "para la muerte". Y tendremos funcionando así en la ciencia histórica un *a priori* con un contenido muy explícito. ¿Pero este contenido es invariable? O'Gorman considera que es muy posible que Descartes hubiera descrito al hombre como ser que es "para la razón". Heidegger diría de esta afirmación cartesiana que era un subterfugio de huída ante la muerte y O'Gorman piensa que Descartes, dada su situación, vería la afirmación heideggeriana como un subterfugio de huída ante la razón. Ambos, a su vez, estarían fuera de lugar ante el cristiano que definiría al hombre como "siendo para Dios", etc.

En suma, el contenido del *a priori* es sumamente variable. Mas si nosotros consideramos el pasado como pasado humano, pero no entendemos por humano la misma cosa, *¿dónde está la objetividad del juicio básico de la ciencia histórica?* O'Gorman podría respondernos quizá que el hecho de que el *a priori* cambie no le resta objetividad al dicho *a priori,* justamente permite la renovación de la historiografía. Cada época hace la historia desde su propio *a priori.* Los medievales desde el punto de vista del hombre como "siendo para Dios", los ilustrados considerando al hombre como "siendo para la razón", los contemporáneos como "siendo para la muerte", etc. Pero esta supuesta respuesta borra sin más la posibilidad de que en una misma época se den dos o más concepciones diferentes del hombres. Así, en nuestro tiempo (teniendo en cuenta que estamos discutiendo desde el plano de la teoría filosófica), los únicos que consideran al hombre como "ser para la muerte" son los existencialistas, y eso no todos; Sartre, por ejemplo, refuta esa determinación, no se diga Scheler, el idealismo crítico, la neoescolástica, la escuela de Viena, etc.

Si consideramos, pues, al pasado como pasado humano, pero lo humano lo podemos entender como se nos dé la gana, si consideramos al pasado desde nuestra "situación", como dice O'Gorman, pero nuestra situación la podemos interpretar de cualquier modo, ¿dónde está la objetividad del juicio básico de la ciencia histórica? ¿Dónde está la objetividad, la necesidad, del ser que ésta pretende crearle al pasado? ¿Por qué vamos a hablar del "ser de América" si no podemos garantizar la objetividad y necesidad de ninguna especie de ser? ¿No se nos convierte esto del "ser de América", del "ser del mexicano" en un modo de hablar? El historicismo, tal como aquí ha quedado planteado, no supera la objeción relativista, se queda en un puro subjetivismo, y por eso, en rigor, no puede hacer filosofía del mexicano o filosofía de América.

4. La invención de América

En 1958 O'Gorman publicó un libro: *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente* (Fondo de Cultura Económica, México, 1958). En este volumen el autor formuló en apretada síntesis sus principales conceptos acerca de lo que él llama el "ser de América". Fundado en las dos obras anteriores de que ya hemos hablado, traza un breve esquema de

lo que considera que es el ser geográfico e histórico de América, prometiendo un desarrollo posterior a este último tema.

Dice Edmundo O'Gorman, aludiendo a las conclusiones de su libro sobre la idea del descubrimiento de América, que la proposición tradicional: "Colón descubrió casualmente América" delata un prejuicio sustancialista, no sólo en la proposición misma, sino también en la historiografía que la condiciona, pues presupone la previa idea "de que América es un ente investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado, cabalmente constituido e inalterable". Esto es, se concibe a América como poseyendo ya una estructura ontológica conclusa y completa a la cual le ocurre que la descubren aunque existía por sí misma antes del descubrimiento. Es decir, "se concibe a América como una cosa en sí".[35]

Además, detrás de esa misma idea, "se atribuye a un hombre la comisión de un acto que sólo puede atribuírsele si se cancela el sentido de los propósitos que efectivamente lo animaron".[36] Esto es, se le atribuye a Colón el acto de haber descubierto América, pero tal atribución sólo es posible porque se truecan los propósitos que lo animaron por otros que, empíricamente se sabe, no podían ser los suyos. Aquí también se concibe el descubrimiento de América independientemente de cualquier consideración, inclusive las de Colón.

Y, por último, es comprensible que la idea de América como cosa en sí condiciona la posibilidad de atribuirle a Colón su descubrimiento; y ambas condicionan un modo tradicional de entender América.

Ahora bien, O'Gorman menciona estas tres conclusiones, pero en forma crítica, pues parte de la noción de que "no hay hechos en sí".[37] En general, la historia no está compuesta de hechos, sino que lo que se entiende por tales son las consideraciones que hace la historiografía sobre ciertos acontecimientos otorgándoles sentido y haciéndolos comprensibles, elevándolos de este modo al rango de hechos históricos. Así, lo que se entiende por descubrimiento de América es la *idea* que los historiógrafos han elaborado con tal enunciado. Se comprende entonces cómo este enunciado es posible porque los historiadores parten del juicio previo de que América ha sido siempre América y porque le atribuyen a Colón intenciones que no tuvo y que no pudo haber tenido.

35 *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 11.

36 *Ibid.*, p. 11.

37 P. 13.

Demostrado, pues, que este *a priori* de la historiografía tradicional es falaz porque incurre en paralogismos insostenibles, y despojados ya de cualquier concepto *a priori* acerca del ser de América, queda la puerta abierta para un nuevo empeño hermenéutico. Pero como se trata de una investigación histórica y no metafísica, "se concederá, entonces, que el problema enunciado puede formularse en la siguiente pregunta: ¿cuándo y cómo aparece América en la conciencia histórica?" [38]

Congruente con la idea de que los hechos en sí no existen, sino que se seleccionan y adquieren sentido en la conciencia del historiador, afirma O'Gorman que tal pregunta depende del método que se utilizará en la investigación y que ella misma determina el orden en que han de quedar constituidos los acontecimientos. Ahora bien, la pregunta que prefija la investigación es profunda y hay que fijarse bien en su contenido: cuándo y cómo aparece América en la conciencia de los historiadores, no como Asia o cualquiera otra entidad, sino como América, como mundo nuevo.

No se trata, pues, de relatar nuevos acontecimientos, sino de presentar los sucesos a la luz de una nueva intencionalidad eliminando el prejuicio tradicional. Por eso, tampoco debe de considerarse como una nueva explicación de los mismos hechos, sino como un "cambio del hecho mismo, puesto que lo así llamado no es sino un acontecer que ha sido iluminado por el sentido peculiar que, justamente, procede de la perspectiva que se haya adoptado".[39]

Desde luego este procedimiento no implica el conocimiento de las primeras causas o de las últimas metas de América. O'Gorman no sostiene, porque no puede hacerlo, ninguna "idea previa acerca de la finalidad trascendente o inmanente del devenir histórico",[40] pues tales sabidurías no están para los hombres. Se trata más bien de negar la historia como "un acontecer que le 'pasa' al hombre y que así como le sucedió pudo haberle no ocurrido, mera contingencia y accidente que en nada lo afecta, sino como algo que lo va constituyendo; la historia, por lo tanto, como un modo de la vida, una de sus manifestaciones en trance de irse viviendo a sí misma".[41] El hombre, por tanto, no es una sustancia a la cual le ocurre la historia y permanece inalterable como si no le hubiera ocurrido, sino que la sustancia misma es eso que

38 P. 12.
39 P. 14.
40 P. 14.
41 P. 15.

le ocurre. Por eso es tal sustancia, pero también por eso los hechos históricos —en este nuevo sentido— son necesarios, pues sin ellos el hombre no es lo que es: su historia.

En su parte histórico ontológica consta este volumen de dos secciones acompañadas de una más, repleta de notas que remiten a una profusa investigación. En la primera —completa en su tratamiento— describe una primera etapa "breve en el tiempo, puesto que alcanza su culminación teorética a principios del siglo XVI, que se centra en un tema muy concreto de cómo en el pensar europeo se insertó un ente geográfico —América— imprevisto e imprevisible para la visión medieval de la tierra entonces vigente, y de cómo, además, esa visión entró, así, en bancarrota al ceder su puesto a una nueva y más amplia manera de concebir el domicilio cósmico del hombre". En la segunda —esbozada apenas y prometido un desarrollo más amplio en posterior volumen— se trata el problema "de la atribución de un ser histórico al ente inventado".[42] Extendiéndose esta etapa desde la invención geográfica hasta nuestros días en que culmina.

La invención geográfica de América nos la muestra O'Gorman sumamente detallada, pero consignaremos aquí sólo su significado general.

No puede entenderse nada de cómo América apareció en la conciencia histórica si no se proyectan los acontecimientos dentro de la imagen del mundo vigente en aquel momento: era vigente, en primer lugar, la concepción geocéntrica del universo; se conocía aproximadamente el tamaño de la esfera terrestre habiendo, sin embargo, muchas discusiones sobre el punto; pero, además, "la Tierra entera no se concibe como domicilio natural del hombre: en ella se aloja, ocupando principalmente el hemisferio norte, una porción de la superficie, la Ecumene, descubierta por las aguas, es decir, hablando con propiedad, el 'mundo' conocido, habitable y habitado, cuyos linderos geográficos se postulan teóricamente como los de una gigantesca isla, pero que no se conocen de hecho"; también "se admite, en principio, la existencia de otras tierras desconocidas, posiblemente habitables y aun habitadas, que constituyen técnicamente 'otros mundos' alojados en el globo terrestre, pero respecto a los cuales, en pureza, nada tiene que ver la ciencia geográfica. Representan una mera posibilidad parecida a lo que ahora significan para nosotros 'otros mundos' interplanetarios o estelares".[43]

42 P. 16.
43 P. 21.

Esta "Ecumene" se encontraba dividida en tres partes: Europa, Asia y África, división tripartita que adquirió significado místico al relacionarla con la Santísima Trinidad, los tres hijos de Noé, los tres Reyes Magos, etc. De tal modo que se constituía en una división cerrada que no admitía adiciones sucesivas. De particular importancia fue también el hipotético mapa de las costas atlánticas del Asia que mostraba un supuesto paso del Océano Atlántico al Índico.

La significación ontológica del viaje de 1492 se explica por el hecho muy importante de que Colón traía en la cabeza un *a priori* constituido por la visión del mundo que acabamos de señalar. Cuando Colón encuentra tierra, inmediatamente le atribuye asiaticidad, a pesar de que a lo largo del viaje no hubiera ningún dato que confirmara la suposición apriorística, lo cual demostró que ésta era invulnerable a los hechos de la experiencia. La significación ontológica radica, pues, en que el ser de los existentes no es algo en sí, sino que está constituido por la significación o sentido que les atribuimos. Ahora bien, esta significación, a su vez, nos remite a otra anterior, más general, que está integrada por una imagen total de la realidad en un momento histórico dado y en la que cobra sentido la primera atribución. "La suposición del Almirante no es sino la operación por medio de la cual se dotó de ser a un existente hasta entonces desconocido para una imagen del mundo, al atribuir un sentido a ese existente dentro del marco de significación de dicha imagen." [44]

O'Gorman advierte, desde luego, que no hay que tomar la primitiva concepción colombina como un *error* producto de la ignorancia y tozudez del Almirante, sino que el único error consiste en juzgarlo desde el concepto geográfico actual del mundo.

Después de esta advertencia, O'Gorman se dedica a narrar cómo el ente geográfico descubierto fue cambiando de ser según las atribuciones distintas hasta llegar a la concepción de Américo Vespucio. Vespucio logró transformar el ser del ente geográfico al sostener "una tesis con fundamento *a posteriori:* la idea de que las regiones exploradas pertenecen a un continente austral desconocido responde a una exigencia empírica que se impuso sobre las ideas previas y por eso no es una interpretación condicionada por esas ideas".[45] Ahora bien, cuando se afirma que las nuevas tierras constituyen "la cuarta parte del mundo", ocurre una transformación radical; el *a priori* constituido por la noción

[44] P. 34.
[45] P. 66.

clásica del mundo que servía para dotar de ser al ente geográfico descubierto, de condicionante se convierte en condicionado, pues "cuando acontece que la experiencia revela un existente fuera de la visión que se tenga de esa realidad total, ese hecho se convierte en una instancia que obliga a reelaborar dicha visión de manera que dentro de ella pueda cobrar sentido propio aquello revelado por la experiencia".[46]

O dicho de otro modo, constituida América como cuarto continente, su sola presencia obligó a reelaborar una nueva concepción del mundo geográfico total anulando la idea ecuménica, la división tripartita cerrada y sostenida por la tradición. Y, a la vez, exige América que se la dote de sentido dentro de esta nueva concepción del mundo.

Determinado, pues, el ser de América, el problema siguiente consiste en describir el ser histórico con que fue dotada por el Occidente —y con ello entramos en la segunda parte del libro—. Y, una vez más, para dotar de sentido a ese ser histórico, se echa mano de la concepción de la historia sostenida por la cultura europea. Ésta "es una concepción que mira al despliegue de la historia universal como una escala que va de lo menos a lo más perfecto y cuyas diversas graduaciones cobran su peculiar sentido, como es obvio, en referencia a la meta ideal de su aspiración ascendente, puesto que sólo en ella radica en plenitud absoluta el ser o significado del devenir histórico. Mas, si esto es así, es fácil advertir que la meta ideal está de hecho vicariamente representada en todo momento del desarrollo histórico por la civilización que representa el más alto peldaño de la escala. Tal civilización, por consiguiente, asume en sí misma el sentido total de la historia: su acontecer histórico particular será, ni más ni menos, el acontecer histórico universal".[47] Si esta civilización es Europa, no cabrá duda entonces de que América es concebida como una "mera posibilidad de llegar a ser otra Europa".[48]

Ello no quiere decir que América *sea* Europa, todo lo contrario; si se encuentran semejanzas, también hay diversidad de identidad, aunque "la vida americana, sin ser europea, es un modo de vida humana históricamente actualizada primero en Europa.[49] De aquí resulta una paradoja, que América, en el transcurso de su historia, al ir actualizando la posibilidad de ser como

[46] P. 75.
[47] P. 86.
[48] P. 88.
[49] P. 94.

Europa, se encamina a un dejar de ser sí misma. "A medida que América va siendo, va dejando de ser América; la significación profunda de su historia estriba, pues, en que se va aniquilando su ser al mismo tiempo que se actualiza. Pero ¿no es ésta, acaso, una descripción de la vida misma?" [50]

Sin embargo, éste es sólo un aspecto del fenómeno, el que podría observarse desde el punto de vista interno de la historia de América; hay otro, el que se contempla desde la perspectiva de la historia universal: la cultura europea, dispensadora de sentido al resto de las culturas, es justamente europea, individual, pero en ella se da el caso curioso de que siendo particular se concibe a sí misma como ecuménica, lo cual la dota de una capacidad generadora e inventiva, según lo hemos visto en el caso de América. Mas esta capacidad ecuménica e inventiva, pone a la vez en peligro su propio ser, puesto que su particularidad la comparte con otras culturas. Concretamente, "al dotar Europa a América con su ser, inició su propia desintegración ontológica, de manera que, en la medida en que América fue realizando en su historia al ser europeo, aniquilándose a sí misma, en esa medida la individualidad de Europa se fue disolviendo en un despliegue histórico de autoliquidación".[51]

Vemos, pues, que el proceso descrito excede al enunciado de invención de América porque altera no sólo a América, sino también a Europa. Por otra parte, "en la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la universalización de la cultura de Occidente como único programa de vida histórico capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como el resultado de una imposición imperialista y explotadora".

Y para concluir, si "nos preguntamos de nuevo qué es América, podemos contestar que es *la instancia que hizo posible, en el seno de la Cultura de Occidente, la extensión de la imagen del mundo a toda la tierra y la del concepto de historia universal a toda la humanidad*".[52]

Como puede verse, el método de que se sirve O'Gorman es el mismo que hemos comentado en el parágrafo anterior. Ya hemos visto que la proposición: los hechos históricos no existen por sí mismos, sino sólo por la significación que la conciencia les

[50] P. 96.
[51] P. 98.
[52] P. 99.

otorga, es, desde luego, bastante discutible, aun sin caer en el grosero error de creer que la conciencia les otorga existencia tangible. Sabemos ya, desde luego, que la afirmación de O'Gorman quiere decir sólo que la conciencia les otorga significación, inteligibilidad, a los hechos históricos. Sin embargo, según dijimos antes, O'Gorman no ha podido precisar bien cuáles son aquellos principios objetivos que impiden a la conciencia histórica caer en una arbitraria interpretación de los hechos, y mientras no se precisen tales principios, las tesis de O'Gorman siempre correrán el peligro de ser impugnadas por subjetivistas.

Más discutible es todavía el supuesto ser que O'Gorman le atribuye a la historia de América, no sólo en lo que se refiere al término mismo de "ser" —que ya rechazamos en el parágrafo anterior—, sino incluso al significado general que el autor descubre en la totalidad de la historia americana, a saber: que América quiere ser Europa para ser sí misma, para actualizar sus potencias históricas. Consideramos que cabe una seria objeción formulada al propio O'Gorman por el Dr. Leopoldo Zea en una charla de mesa redonda: no es que América quiera ser Europa para ser sí misma, sino que, diciéndolo en los mismos términos de O'Gorman, América quiere *tener* lo que Europa tiene para *ser* sí misma. El primer enunciado sería cierto sólo en el caso de que únicamente existiera la concepción de la historia de Occidente, pero los llamados pueblos marginales, como muchos asiáticos, africanos e iberoamericanos, no ven en la cultura occidental una estructura ontológica susceptible de adopción, sino sólo un *instrumental* que pueden usar para realizar sus propias posibilidades históricas.

5. El kantismo y la filosofía americana

Si de algún modo quisiéramos fijar o rotular la posición de O'Gorman diríamos que se trata de un idealismo histórico. Esto es, de una posición que comprende el devenir histórico desde la estructura de la conciencia histórica. Sin embargo, lo acusamos de idealismo subjetivo en la misma medida en que desemboca en la posibilidad de interpretar y otorgar significación arbitraria a los hechos históricos.

Esto, desde luego, podría llevar al lector a preguntar si no existe un esfuerzo del idealismo trascendental sobre la filosofía de México o de América. Hemos de contestar afirmativamente que sí la hay en efecto.

La insistencia con que muchos filósofos de México y América se han ocupado de sus respectivos países y del continente como realidades históricas, culturales y hasta ontológicas susceptibles de convertirse en objetos de filosofía, ha obligado un poco a otros —en este caso el Dr. Francisco Larroyo— a ocuparse del tema, del cual hasta ahora habían permanecido ajenos. La razón de semejante actitud la hemos explicitado ya en este trabajo: la filosofía de lo mexicano y la filosofía de América se fundan en la profesión de fe historicista y existencialista de sus principales cultivadores; el historicismo de Dilthey, el circunstancialismo de Ortega, los análisis ontológicos de Heidegger y Sartre, amén de otros muchos filósofos como Husserl, Scheler, Spengler, etc., han inspirado a Samuel Ramos, a José Gaos, a Leopoldo Zea, a Emilio Uranga, a Edmundo O'Gorman, y en el resto de América a Alberto Zum Felde, Guillermo Francovich, Rizieri Frondizi, Ernesto Mayz Vallenilla, João Cruz Costa, etc. En cambio, algunos pensadores deudores de otras corrientes como la neoescolástica, el neokantismo, el empirismo lógico, la dialéctica materialista, la fenomenología, etc., han permanecido ajenos, cuando no en una posición totalmente crítica en relación a la corriente americanista. Y es que no comulgan con los ensayos ontológicos y circunstancialistas como los que hemos venido examinando.

Ha tocado a Francisco Larroyo romper en serio y con un trabajo de largo alcance el mutismo de esas posiciones, para elaborar una obra que pretende englobar todo el movimiento y pronunciar un juicio crítico desde los puntos de vista personales del autor y los del idealismo neokantiano que comparte.

No me propongo hacer aquí un resumen de todo lo dicho en su libro, más bien anotaré las ideas personales que el propio Larroyo apunta para una filosofía de América, haciendo mención sólo del gran aparato histórico que las acompaña y a veces las fundamenta, destacando, sobre todo, los capítulos referentes a las distintas posiciones en torno a una filosofía de América, a la historia de la filosofía de América, a la historia de la historiografía americana y a un esbozo de morfología histórica de la cultura americana.

Larroyo comienza preguntándose por el significado del término "filosofía americana", y después de aclarar que con ello puede designarse a la filosofía que se cultiva en América o a las posibles aportaciones que ella puede hacer a la filosofía en general, aborda el significado que hemos estudiado aquí, a saber: la filosofía americana "aspira a descubrir un conjunto de temas, ideas,

principios, doctrinas, captadas en el 'ser' y por el 'ser' de la circunstancia histórica y geográfica de América".[53] ¿Cómo es ello posible? Al mismo tiempo que hace Larroyo una crítica a la posición de otros filósofos, va elaborando su propio edificio: "es insobornable un concepto y tema de la filosofía americana en orden a una reflexión filosófica sobre la historia de América".[54]

Ahora bien, veamos lo que se encuentra implícito en esta expresión; veamos, pues, qué se entiende por filosofía, qué por filosofía de la historia y qué por filosofía de la historia de América.

La filosofía, dice Larroyo, como las otras ciencias, como la moral, el arte y el derecho, es un sector de la cultura, y como tal posee semejanza con esos dominios, pero a la vez diferencias. Participa, por ejemplo, con la religión en un anhelo de totalidad, y con la ciencia en una exigencia de saber teorético. Sin embargo, en dos direcciones se aparta de la ciencia y va más allá; "la filosofía va en pos de un conocimiento radical: es un pensar sin supuestos previos, pues suya es la tarea de descubrir la esencia y sentido de toda hipótesis de trabajo teorético. Las ciencias particulares operan con presupuestos. Así, la física, por ejemplo, admite como válidos métodos y procedimientos de investigación. La filosofía, en cambio..., fija desde el interior sus propios modos de pensar, sus objetivos, los supuestos de estos modos de pensar sobre sí mismo". La historia de la filosofía muestra cómo se ha puesto en marcha esta operación.

Se distingue además la filosofía por el afán totalizador que ya hemos mencionado: "El acto filosófico, a decir verdad, es un intento de buscar la radical unidad de la existencia dentro de la patente diversidad de ella. Unidad de la diversidad." [55]

Ahora bien, ¿qué será la filosofía de la historia? "Esta disciplina, como se sabe, tiene ante sí una tarea gigante: la tarea no sólo de definir y explicar los métodos de la investigación histórica (lógica, metodología de la historia), sino también la muy delicada de establecer esencia, sentido y valor del devenir histórico. La filosofía de la historia no es la historia universal, bien que aquélla practica su meditación sobre ésta. La historia universal es una selectiva exposición de hechos de la creciente y compleja vida de la humanidad. La filosofía de la historia, en

[53] *La filosofía americana. Su razón y su sinrazón de ser.* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, p. 19.

[54] *Ibid.*, p. 192.

[55] *Ibid.*, pp. 157 *s.*

cambio, indaga lo que significa en su conjunto este universo histórico, este cosmos histórico, a la contraluz de la idea de progreso."

Para que la filosofía de la historia alcance su objetivo, necesita conocer, "uno a uno, períodos, pueblos y personalidades que forman el mundo histórico. La búsqueda de la esencia, sentido y valor peculiares de estas épocas, naciones e individualidades ha de llevarse a cabo, además, conforme a un *método estructural* que ponga en relación el todo con las partes, el cosmos histórico con las múltiples unidades que vienen a integrar el acontecer humano".

"En esta coyuntura, justamente, se articula un decisivo problema de una filosofía americana. ¿Qué es América en su historia, en su valor y proyección de vida, dentro del acontecer cada vez más pródigo y dramático de la historia universal? ¿Qué es esta realidad geográfica y social llamada América dentro de este cosmos histórico de inagotables posibilidades?" [56]

Bueno, pero aquí surge otro problema, pues ¿cómo podemos determinar la esencia, sentido y valor de América, si esta misma se nos descompone en una diversidad casi infinita de hombres, culturas e historias? Ante la pluralidad de América, que no es ciertamente un objeto simple de estudio, se encuentra Larroyo, como Kant, ante la pluralidad de la historia, y como Kant resuelve el filósofo mexicano el problema. Recuérdese la afirmación kantiana de que si el devenir caótico de la historia universal no presenta ningún orden o finalidad, tendrá el historiador mismo, la conciencia histórica, que proponérselos, pues de otro modo no cabe ninguna inteligibilidad de la historia. Del mismo modo afirma Larroyo que "exista o no la unidad antropológico-cultural de América, es un problema lícito (mejor: posible y de necesitada resolución) el estudio de la morfología histórico cultural de América. La heterogeneidad puede ser un hecho y sobre él —¿por qué no?— es dable una filosófica reflexión, por manera legítima. Inclusive para quienes (¡empedernidos pesimistas!) no existiera todavía una cultura americana, una morfología histórica de América tendría que decir la última palabra".[57]

La morfología de la cultura y de la historia de América es, pues, la condición *sine qua non* de la filosofía de la historia de América. Entonces no hace falta, y es muy posible que nunca

56 *Ibid.*, pp. 26 *s.*
57 *Ibid.*, pp. 187 *s.*

llegue a lograrse esa unidad antropológica de América. Por otra parte, semejante morfología no es imposible, ahí está el libro de Samuel Ramos, que es una morfología histórica de la cultura mexicana.

Ahora bien, esta operación será la que nos permita el descubrimiento de los tipos y el rendimiento de la cultura americana. Pero habría una segunda que toca la esfera de las valoraciones. Es decir, se trata de considerar a América en términos de valor, de elaborar una crítica que opere con las categorías axiológicas: verdad, belleza, bondad, justicia... Así, "la razón histórica hace comprensible, exhibe objetivamente lo acaecido; la crítica de la historia emite juicios de valor sobre aquella realidad histórica". Hay, pues, en semejante modo de abordar la filosofía americana una fidelidad a la historia, un "historicismo", y una valoración "crítica", o para decirlo en "un solo término: *historicismo crítico o trascendental*".[58]

Así comprendemos de modo evidente cómo el problema de una filosofía de América ha dado oportunidad al Dr. Larroyo para expresar las nuevas modalidades de su posición personal. No ha podido escaparse a la aguda conciencia histórica de nuestro tiempo, tampoco a la evidente historicidad de la filosofía, ni a la necesidad de una filosofía americana, pero ha querido sortear el peligro de un relativismo histórico a la manera de los que hemos examinado, sosteniendo la obligatoria presencia de una conciencia trascendental que somete la heterogeneidad de los procesos históricos a ciertos imperativos formales de comprensión como son la tipificación del proceso histórico y su valoración.

¿Semejantes ideas podrían resolver nuestro problema? Aparentemente Larroyo ha encontrado los nódulos objetivos desde los cuales se puede hacer una filosofía de América, pero si se piensa bien veremos que le ocurre lo mismo que a O'Gorman, esos conceptos son aparentemente objetivos, pero en el fondo no lo son. Considérese la "idea de progreso" desde la cual ha de comprenderse el devenir histórico universal, o el problema de las "morfologías culturales", o las categorías axiológicas verdad, belleza, bondad, justicia. Todos estos conceptos son meramente formales, no tienen contenido necesario. Bien está, efectivamente, que se trate de comprender el devenir histórico a través de la idea de progreso o que se trate de considerar a América a través de las categorías axiológicas, etc. Pero ¿qué se entiende por progreso, qué por verdad, qué por belleza? Nos encontramos siempre con

[58] *Ibid.*, pp. 191 *s.*

el caso de que cada una de estas palabras contiene multitud de significados y nos vemos otra vez precisados a escoger uno entre muchos. Por ello, decir que se juzgará al proceso histórica de América a través de la belleza, la bondad, etc., es no decir nada mientras no se explicite el contenido de estas palabras y se pruebe que tal contenido es el único posible.

La objeción historicista a esta posición es fuerte. Afirma que la historicidad del hombre afecta también a lo que los idealistas llaman conciencia trascendental; las categorías y los valores son tan históricos como el hombre, de tal modo que el contenido de las palabras que hemos enunciado será un contenido histórico, en cada época se le dará un sentido distinto. Como a muchas otras filosofías, esta afirmación pone al historicismo trascendental en crisis. Y si no, ¡que pruebe Larroyo lo contrario!

CONCLUSIÓN: EL PROBLEMA DE LA VERDAD

1. La filosofía de la perspectiva

¿Es posible una filosofía de lo mexicano? La pregunta que ha originado este trabajo tenemos que responderla ahora. Sin embargo, antes tenemos que hacer un balance de lo obtenido por la investigación para saber cuál es el efectivo alcance de la pregunta. Probablemente nuestra investigación no ha examinado todas las opiniones que se han vertido sobre la filosofía de lo mexicano, pero nuestro propósito no ha sido nunca hacer una investigación exhaustiva —que por otra parte tampoco hace falta—, más que eso hemos procurado reseñar, si no todas las opiniones, sí todas las posiciones que se han adoptado frente al problema.[1]

[1] Muchos de los estudiosos de la filosofía de lo mexicano me reconvendrán por no haber hecho un examen profundo del libro de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad* (Ed. Cuadernos Americanos, México, 1950). Pero repito que este estudio no pretende ser exhaustivo, sino problemático. Se trata de resolver una cuestión y no de hacer una historia. El libro de Paz plantea exactamente, aunque muy inconscientemente, el problema que hemos venido rastreando en esta tesis. Su inspiración es, sin duda, *El perfil del hombre y la cultura en México.* Al igual que en esta obra, se expone una caracterología y una interpretación de la historia del mexicano. Y así como Ramos analiza el "peladito", Paz lo hace con el "pachuco". Ramos, con mucha objetividad, trata de descubrir el fondo psicológico de ciertos insultos del lenguaje soez del pelado. Paz, con mucha menos objetividad y con más bello estilo literario, hace exactamente lo mismo. En fin, que si nuestro trabajo fuera histórico correría el riesgo de ser monótono.

Alargando un poco esta nota expondré en forma sucinta cómo el problema de la particularidad y universalidad del mexicano se plantea en el libro de Paz. Octavio Paz dice que el "El mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio. En suma, como viva conciencia de soledad, histórica y personal" (p. 89). Ahora bien, "sentirse solos posee un doble significado: por una parte, consiste en tener conciencia de sí; por la otra, en un deseo de salir de sí" (p. 173). La soledad es, pues, conciencia de originalidad, pero al mismo tiempo, afán de comulgar con los demás. "Esta voluntad de regreso, dice Paz, fruto de la soledad y la desesperación, es una de las fases de esa dialéctica de soledad y comunión, de reunión y separación que parece presidir toda nuestra vida histórica" (p. 144).

El mexicano ha realizado esta dialéctica, siendo unas veces original y otras tratando de vivir como los demás. La mayor parte de nuestras ideologías, escolástica, ilustración, liberalismo, positivismo, no son más que el resultado de ese tratar de vivir como los otros; son, como dice Octavio Paz, "máscaras" que ocultan nuestra soledad, nuestra originalidad. Dentro de esta

Puede reprochársenos con toda justicia no haber hecho mención expresa y detenida de las ideas del Dr. Gaos, quien ha examinado con toda minuciosidad los grandes y pequeños problemas de la filosofía de lo mexicano. Empero, su posición está ya implícitamente analizada en el capítulo anterior, incluso hemos hecho uso de algunas ideas suyas para criticar el esencialismo de Emilio Uranga. Y a estas ideas podemos añadir las siguientes: a la noción de que la fenomenología del mexicano y la fe-

dialéctica, la Revolución representa una vuelta a la originalidad. "La Revolución fue un descubrimiento de nosotros mismos y un regreso a los orígenes, primero; luego, una búsqueda y una tentativa de síntesis, abortada varias veces, incapaz de asimilar nuestra tradición y ofrecernos un nuevo proyecto salvador" (p. 164). Esto es, no ha logrado realizar el segundo momento de semejante dialéctica.

De acuerdo con esto, la filosofía de lo mexicano debe cobrar conciencia de nuestro modo de ser. "En tanto que examen de nuestra tradición será una filosofía de la historia de México y una historia de las ideas mexicanas. Pero nuestra historia no es sino un fragmento de la Historia Universal. Quiero decir, siempre, excepto en el momento de la Revolución, hemos vivido nuestra historia como un episodio de la del mundo entero. Nuestras ideas, asimismo, nunca han sido nuestras del todo, sino herencia o conquista de lo engendrado por Europa. Una filosofía de la historia de México no sería, pues, sino una reflexión sobre las actitudes que hemos asumido frente a los temas que nos ha proporcionado la Historia Universal. Contrarreforma, racionalismo, positivismo, socialismo. En suma, la meditación histórica nos lleva a responder esta pregunta: ¿cómo han vivido los mexicanos las ideas universales?" (p. 165).

Bueno, ahora preguntamos nosotros, ¿en qué consiste nuestra originalidad y nuestra soledad? Porque es evidente que el segundo momento de nuestra dialéctica, el de la comunión, está bastante claro: hemos sido racionalistas, positivistas, etc., en nuestro afán de vivir como otros. ¿En qué consiste, pues, lo mexicano, nuestra soledad, nuestra originalidad? Y Paz contesta: "La mexicanidad será una máscara que, al caer, deje ver al fin al hombre" (p. 167). Después de haber andado buscando afanosamente lo mexicano, Paz se entusiasma y remacha: "la soledad, el sentirse y saberse sólo, desprendido del mundo y ajeno de sí mismo, separado de sí, no es característico y exclusivo del mexicano... La soledad es el fondo último de la condición humana" (p. 173).

Luego, no hay problema, cuando somos racionalistas o positivistas, vivimos como los demás; cuando nos sentimos muy solos, también vivimos como los demás. Entonces, ¿por qué nos desesperamos o nos sentimos angustiados? Lo que pasa es que Octavio Paz incurre en un paralogismo: silenciosamente introduce un tercer término en la dialéctica de soledad y comunión universales, que luego no puede explicar: el mexicano. En la primera parte de su libro el mexicano está solo cuando se siente mexicano, indígena o zapatista, y en comunión cuando se siente europeo, positivista o racionalista. Luego, cuando se trata de explicar lo que es el mexicano no puede y lo quita quedándose con el hombre sin más y obteniendo una reputación de filósofo profundo.

nomenología en general incurren en un círculo vicioso al tratar de determinar su objeto de conocimiento, José Gaos agrega la de que no resuelven la "aporía de la esencia del hecho ejemplar". Es decir, no decide la fenomenología del mexicano si existe un hombre mexicano ejemplar, esto es, más mexicano que otros mexicanos, el cual encarnaría mejor que ningún otro la esencia del mexicano. Y si alguna vez se hace semejante distinción no se explica ni justifica de ningún modo el criterio que sirve para efectuarla.

Ahora bien, decimos que la posición del Dr. Gaos está ya implícitamente examinada por nosotros porque sus reflexiones desembocan en el problema que vamos a tratar en este capítulo: el de la historicidad y objetividad de la verdad filosófica. Por las razones aducidas arriba y por su criterio historicista, Gaos rechaza el esencialismo de la filosofía de lo mexicano del siguiente modo: "En suma, la historicidad del orbe humano parece oponerse a la existencia de esencias en él... Conclusión: es problemático, como mínimo, que sea posible una filosofía de la esencia de lo mexicano y más aún del mexicano." Pues "no habría esencias de las cosas puramente históricas. Por eso éstas no serían definibles, sino historiables".

A una filosofía fenomenológica del mexicano tendría que sustituir una descripción histórica del mismo; empero, semejante afirmación no cierra el problema, sino que lo abre, pues "con todo, la Historia no puede escribirse sin una buena dosis de términos expresivos de 'esencias' más concretas o más abstractas". Es decir, que, según Gaos, en toda descripción histórica caben ciertos términos genéricos que designan características de conjuntos o totalidades; por ejemplo, en el siguiente párrafo de Justo Sierra: "y las *multitudes rurales* abandonando sus arados y sus cabañas lo siguieron como a un *Mesías;* al grito de 'Viva Nuestra Señora de Guadalupe y muera el mal gobierno' (mueran los gachupines, como decían las turbas), la *conjuración* de Querétaro se había tornado *inmenso levantamiento popular:* era la *Insurrección*". Parece, pues, que los hombres no pueden concebir puros términos individuales, sino que necesitan pensar "eidéticamente", aunque este pensamiento eidético sea parte misma del discurrir histórico.

"Pero lo pensado eidéticamente por los hombres no es lo único 'esencial' que es parte de la historia [devenir histórico] y, por ende, necesita pensar eidéticamente a su vez la Historia [ciencia histórica]. Ésta es de México o de la Filosofía —objetos dotados

de unidad. La unidad del objeto, alguna unidad de la historia misma de que se trate es condición de posibilidad de la correspondiente Historia. Si el México de la Revolución no tuviese absolutamente nada que ver con el anterior de la Independencia, ni éste con el de la Colonia, ni éste con el Prehispánico. Si las filosofías desde la de Mileto hasta la del Hiperión, no tuviesen de común el ser todas Filosofías, no habría historia, ni Historia de la Filosofía. Mas si México es un todo complejísimo pero, en su totalidad, singular, no todas sus partes, de todas clases serían exclusivamente reales y singulares, sino que muchas son ideales y universales; lo común a todas las filosofías de la historia, la unidad de la Filosofía, bien parece ser la de una 'esencia'...

"El historicismo tropieza con límites esencialistas" (Véase *En torno a la filosofía mexicana,* t. II, pp. 18 a 31).

Entonces no sólo no se puede hablar sin esencias, sino que es imposible el devenir histórico y la Ciencia Histórica sin la existencia de ciertos elementos universales. ¿En qué consiste, pues, la historicidad del hombre? La pregunta surge porque la afirmación anterior es contradictoria, o al menos no está suficientemente explicada, según hemos venido haciendo notar en este trabajo. Por ello nosotros preguntamos al Dr. José Gaos: ¿cómo se concilia lo histórico singular y lo universal en el hombre?, o bien en otros términos, entendiendo a la filosofía como ciencia que estudia objetos universales y al mexicano como un ente histórico, ¿cómo es posible una filosofía de lo mexicano?

Para tratar de contestar semejante problema, tenemos que hacer resumen de lo ganado y enfrentarlo directamente. Ya en el capítulo anterior dijimos cuál había sido nuestro punto de vista frente a las filosofías de Caso y Vasconcelos. Las vimos con un criterio histórico, como quien hace la historia del pensamiento dispuesto más a comprender que a criticar, más a hacer la historia que a deshacerla. Pero esto no nos comprometió a observar la misma actitud frente a las otras filosofías. Nos enfrentamos a ellas con el ánimo resuelto de dejarnos convencer si nos decían la verdad y de criticarlas si incurrían en error. Pero sucede que la verdadera crítica es aquella que opone a un edificio de ideas rigurosas, otro igualmente riguroso y perfecto, es decir, que la crítica sólo puede hacerse con un criterio, desde un punto de vista sólidamente fundado. Y frente al edificio del historicismo nosotros nos encontramos desarmados. ¿Por qué? Pues por la razón de que no nos adherimos ni intelectual ni emotivamente

a ninguna de las posiciones elaboradas y acabadas que pudieran oponerse al historicismo y al existencialismo. No los examinamos bajo el punto de vista de ningún criterio elaborado porque justamente eso es lo que andamos buscando. La finalidad última de este ensayo consiste, pues, en buscar ese criterio, en cobrar una posición firme dentro del panorama de las ideas filosóficas. Esto es imperativo para nosotros.

¿Nos encontramos, entonces, en blanco frente a las tendencias filosóficas mencionadas? Eso hubiera sido imposible. Sin más habríamos renunciado a escribir una palabra en este trabajo. Del vasto acervo que nos ofrece la tradición elegimos un principio lógico que por su sencillez y claridad nos podía servir como piedra de toque para reconocer el error. Nos referimos al principio lógico de contradicción, tan zarandeado desde Hegel y criticado incluso en nuestra propia Facultad de Filosofía. Pero es evidente que una teoría no puede construirse sin respetarlo escrupulosamente. Una filosofía no puede decir que la verdad es histórica y luego afirmar que existen algunas de validez universal sin anularse a sí misma, sin que ambas proposiciones se supriman mutuamente. Sin principio de contradicción no hay teoría posible. Desde luego, tampoco hay que concederle valor ilimitado, es una de las condiciones de la verdad, pero no es la única, porque la verdad no depende de las puras reglas formales, sino también de su contenido, aunque, en este caso, respetar el imperativo formal es el primer paso para alcanzarla.

Ciertamente no fue ésta la única noción previa a que acudimos, pero la destacamos porque, según hemos visto, hay una notoria contradicción en las bases del historicismo mexicano. Con ella atacamos los problemas de la filosofía de lo mexicano. Vimos, en primer término, que lo que con ese nombre se acuña, bien puede ser designado como filosofía del hombre mexicano. Gaos ha hablado de filosofía de lo mexicano para abarcar hombres y cosas mexicanas, pero, puesto que estas últimas siempre son en función del primero, la reflexión se centra en torno al hombre. Ahora bien, el punto básico de esta filosofía del mexicano es la convicción de que toda verdad filosófica es una verdad histórica. Si el mexicano es un ente histórico como hombre que es, bien puede hablarse de una filosofía de lo mexicano. La base de la discusión está, pues, *en el concepto de la verdad filosófica.* Si la verdad es histórica y sólo puede apresar lo temporal e histórico, entonces patentemente podrá haber filosofía de lo mexicano, si no, habrá que revisar todo de nuevo. Esto es lo que

pretendemos esclarecer y no otra cosa. Discutir si el mexicano padece sentimiento de inferioridad, si es susceptible de formar parte de una supuesta raza cósmica es ir a lo posterior y no a lo primero. Si diferimos con Uranga respecto de las notas de accidentalidad del mexicano y no discutimos los supuestos de su pregunta, implícitamente los estamos aceptando. Por eso es necesario plantear la cuestión de la verdad filosófica con todo el rigor posible.

El vitalismo historicista y existencialista es una corriente de pensamiento que se desarrolla como crítica al intelectualismo que desde Descartes hasta fines del siglo XIX predominó en el panorama de la filosofía europea. Heidegger, por ejemplo, al redactar *El ser y el tiempo,* parece haber tenido abiertos sobre su mesa los tomos de la lógica de Hegel, pero para criticarla; y Ortega y Gasset, en *El tema de nuestro tiempo,* hace objeciones abundantes al racionalismo, al cual ya se le comienzan a encontrar los límites, las orillas. Ahora bien, la peculiaridad del racionalismo, sobre todo en los sistemas de Kant y Hegel, es que se edifica sobre un análisis de la razón, esto es, sobre una indagación del conocimiento, de la verdad, pues se afirma que sin conocer la estructura de la razón, la condición de posibilidad de la verdad, no es posible hacer filosofía. En cambio, los vitalistas, historicistas y existencialistas, proceden de otro modo, como su nombre lo indica, ellos edifican sus sistemas a partir de un análisis de la vida, de la historia o de la existencia humanas. No ven al hombre a través de la razón, de las formas necesarias del conocimiento, sino a la razón y al conocimiento en función de la vida, a la vida como siendo su condición de posibilidad. Esto viene al caso, porque cuando nosotros elucidamos sobre el concepto de verdad que tales posiciones sostienen no podemos hacer abstracción del concepto de vida o existencia humana que, justamente, es su fundamento. Historicismo y existencialismo quieren ser, en el fondo, un acercamiento a lo concreto de la existencia humana dejando de lado abstracciones tan generalísimas como la "conciencia en general" para sustituirlas por conceptos como la conciencia del hombre, uno "en cada caso", como tan gráficamente dice Heidegger.

Para iniciar el análisis de la vida sin tener que derivarlo del análisis de la estructura del conocimiento, como exigiría la objeción idealista, historicismo y existencialismo se valen de un método que es fundamentalmente descriptivo y mostrativo. La fenomenología tal como la usa Heidegger es un ejemplo de ello. Heidegger no *demuestra* la temporalidad constitutiva y absoluta

de la existencia humana, simplemente la *muestra*. Gran parte de la filosofía griega decía que la razón en su tarea demostrativa no podía comprender el movimiento o temporalidad absolutos, pero la fenomenología de Heidegger hace el papel de Cratilo, aquel viejo maestro de Platón que, ante la imposibilidad de reducir a conceptos el devenir, había renunciado a hablar y se limitaba sólo a apuntar con el dedo. La fenomenología es un señalar intelectual, si el objeto a que se dirige, en este caso la existencia humana, se le presenta como absoluta temporalidad se limita a indicarlo y a encogerse de hombros. Tan escéptica resulta la fenomenología como el viejo Cratilo.

¿Cuál es el resultado del análisis de la vida? Para responder tendremos que atenernos a Ortega, porque es al que más han acudido los historicistas mexicanos y porque en lo sustancial comparte sus resultados con Heidegger (del que quizá en otra ocasión tengamos oportunidad de ocuparnos). Para Ortega, el hombre es una perspectiva, es decir, está situado en una parte del mundo que es él mismo, y cada hombre es una porción de mundo, de modo que la historia es sólo una sucesión de perspectivas únicas e intransferibles. Que estas perspectivas sean sólo de un hombre o las comparta una generación es cosa que Ortega no aclaró nunca con suficiente rigor. Lo cierto es que para nuestros propósitos tal aclaración va a resultar secundaria, lo importante es que el mundo de cada hombre o generación es lo que se denomina su circunstancia. Ellos son su circunstancia y desde esa circunstancia contemplan el universo.

Aquí tropezamos con el problema de la verdad, la verdad se toma en función de ese concepto de la vida y, por lo tanto, resulta tan limitada y circunstancial como lo es el hombre mismo. Pero veamos esto más en detalle. Ni la filosofía, ni ninguna otra ciencia, en tanto que segregaciones humanas, pueden alcanzar una verdad absoluta en su significado tradicional, es decir, una verdad para todo mundo posible. Sin embargo, no nos enfrentamos a ningún relativismo, la idea fundamental de Ortega en este aspecto es que el relativismo sólo aparece cuando se cree en la existencia de un absoluto, en la existencia de una absoluta realidad. El relativismo es el conocimiento incompleto de lo absoluto. Pero si negamos la existencia de una realidad absoluta, en tanto que ésta no se nos puede aparecer de ningún modo, entonces el relativismo desaparece y el conocimiento se nos convierte en un perspectivismo, en un punto de vista.[2] "La perspectiva,

2 *El tema de nuestro tiempo*. Espasa-Calpe, Madrid, 1923, p. 219.

dice Ortega, es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica. Ciertamente, si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva." [3] La perspectiva no es una deformación de la realidad, sino su organización ante el sujeto que la contempla. "La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva." [4] Por lo tanto, en el universo no hay más que puras perspectivas, puros puntos de vista. Cada persona, cada pueblo, cada época tiene su propia perspectiva del universo, su propia verdad. En última instancia, nadie puede ponerse en lugar de otro. *"Cada vida es un punto de vista sobre el universo,* dice Ortega; *en rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra."* [5]

Podría suceder, sin embargo, que ante semejante afirmación nos encontráramos frente a un nuevo caso de subjetivismo. Ortega rechaza enérgicamente tal objeción. La verdad del punto de vista es una verdad objetiva, porque consiste precisamente en una "adecuación a las cosas",[6] a los objetos. La perspectiva no es más que la respuesta de la realidad a la intervención del "sujeto consciente", pero eso no quiere decir que el sujeto "deforme" la realidad, incluso "un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido".[7]

Sin embargo, sucede una cosa, sucede que sí es subjetivismo el de Ortega; porque en los párrafos citados hay un equívoco respecto del sentido que se le da al término "objetivo". Supongamos que Ortega tiene razón, que la perspectiva o la apariencia no son deformaciones o conformaciones que el sujeto implanta en la realidad, sino respuestas que da ésta a la inquisición del sujeto. Tiempo, espacio, en fin, todos los conceptos que puedan desprenderse de dicha perspectiva son objetivos en el sentido en que corresponden o pertenecen al objeto y no son meras elaboraciones del sujeto. Ortega quiere superar el antiguo dilema entre subjetivismo y objetivismo, por eso dice que la verdad es

[3] *Ibid.*, p. 227.
[4] *Ibid.*, p. 114.
[5] *Ibid.*, p. 151.
[6] *Ibid.*, p. 59.
[7] *Ibid.*, p 62.

subjetiva en tanto que está pensada por un sujeto único, individual e irremplazable —es decir, no está concebida por la "conciencia en general"—, y es objetiva en tanto que se adecúa o se acomoda a los objetos. Por lo que se refiere al primer término, estamos de acuerdo. El segundo sufre un lamentable equívoco. En teoría del conocimiento por objetividad no se entiende un concepto que corresponda o pertenezca al objeto, sino que objetividad es la "comunicabilidad" de la verdad, su necesidad, el hecho de que sea general, compartida por otros sujetos aparte de mí. Pero si cada quien tiene su propia e irrevocable perspectiva, si "cada vida es un punto de vista sobre el universo", si "en rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra", ¿dónde está la objetividad de la verdad? Supongamos que un hombre, en su exclusiva perspectiva, logra encontrar una verdad perfectamente adecuada a los objetos que en ella se presentan, ¿cómo podrá comprobarse semejante cosa? ¿Quién le garantiza que no se equivoca, puesto que nadie más que él posee la verdad? Es evidente que no estará haciendo auténtica ciencia, le faltará la condición *sine qua non* del conocimiento mismo, la comunicabilidad, la necesidad, la objetividad. Por eso el misticismo no es ciencia, las experiencias del místico, sus visiones, son incomunicables, puede narrarlas y es posible que sean ciertas en el sentido que Ortega le otorga a este término, pero nadie puede considerarlas bajo el criterio de la verdad, no pueden ser sujetas a prueba, les falta objetividad.

La intención de Ortega al sostener el perspectivismo es sumamente laudable, trata de acabar con cierta especie de terrorismo de la verdad, con una especie de "yo tengo la verdad y el que no esté de acuerdo conmigo se equivoca". El hecho de que mi verdad sea mía, dice, no excluye que la verdad de un ateniense del siglo IV, aunque diferente, también lo sea. Yo tengo mi perspectiva y él tiene la suya; "la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos",[8] se dice en una proposición que quiere anular el principio de contradicción. El "yo tengo la verdad y el que no acuerde conmigo se equivoca" es sustituido por un "yo tengo la verdad, pero no sólo yo, tú también, él también", etc. Todos desde su perspectiva tienen razón. Pero ¿y el error? Como la verdad es un concepto que corresponde a los objetos, pero es incomunicable, a nadie se le puede comprobar su error y nos encontramos en el mejor de los

8 *Ibid.*, p. 150.

mundos posibles, en el mundo de la perspectiva en el que nadie se equivoca. Se trata del delicioso mundo histórico en el que todos pueden ser justificados y nadie puede ser acusado.

Con ello desemboca Ortega en un absolutismo no menos terrorífico que el tradicional. La realidad que se le presenta al sujeto es relativa a él mismo, pero "como es la única que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone al absolutismo; al contrario, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, *le otorga una validez absoluta*".[9] Naturalmente, como mi perspectiva es absoluta para mí, la noción que de ella tenga será igualmente absoluta y nadie podrá decirme nada ya que, "en rigor", lo que cada vida ve "no lo puede ver otra".

A Ortega le sucede lo que a Descartes, que puede explicar la verdad, pero no el error. "La sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única",[10] dice en la más absurda de sus frases, pues sucede que cada perspectiva es absolutamente única, mi perspectiva nada más es mía y como las otras son tan intransferibles como la propia, tendré necesariamente que considerarla como única. El perspectivismo, en la medida en que es absolutismo, se convierte en un nuevo terrorismo, en el terrorismo de la soledad. Nunca ningún subjetivismo, ningún *solipsismo* —porque de eso se trata— podrá explicar el hecho mismo del conocimiento, o como dicen los idealistas, el *factum* mismo de la ciencia. La verdad no puede ser nunca absoluta ni en el sentido tradicional ni en el sentido perspectivista, porque toda verdad se delimita o se determina frente al error o frente a la simple ignorancia. Absoluto sólo puede ser Dios, mas para Él el concepto de verdad y el concepto de error no tienen sentido, Dios no acierta porque nunca se equivoca. En cambio, el conocimiento es siempre la delimitación de la verdad frente al error. Ambos términos son inseparables y una verdadera teoría del conocimiento tiene que explicarlos satisfactoriamente.

Mas si rechazamos el objetivismo de Ortega tendremos que aceptar el subjetivismo tal como él lo entiende. La verdad siempre es pensada por el hombre, pero no por el hombre en general o por la conciencia en general, sino, como dice Heidegger, por el hombre "en cada caso", por el individuo. Éste es el sustentáculo de la verdad, pero no sólo eso, sino también el término mismo

[9] *Ibid.*, p. 219.
[10] *Ibid.*, p. 152.

a quien se dirige la comunicación de la verdad.[11] Aquí nos apartamos bastante del idealismo. Para esta posición la objetividad de un concepto radica en sí mismo. Un concepto es objetivo cuando se conserva idéntico a sí mismo, aunque nadie lo piense. La esencia del triángulo, su ser figura cerrada por tres lados rectos, es verdadera y objetiva, aunque nadie la conciba. Nosotros interrogamos al idealismo preguntándole que cómo garantiza que esa esencia se conserve idéntica a sí misma, y nos responde que cada vez que la pensamos se nos presenta igual, a mí y a un ateniense del siglo IV. La respuesta es buena, pero en otro sentido, pues corrobora lo que venimos diciendo: el sustentáculo de la verdad es el hombre mismo. Nosotros somos quienes pensamos la esencia del triángulo; en rigor, si nadie la piensa, ésta no es verdadera, porque la verdad es *para* el hombre, es relativa al hombre, pero al único existente, al concreto, al individual. La objetividad es objetividad en relación al hombre. Cierto que para mí y para el ateniense del siglo IV el triángulo es una figura cerrada por tres lados rectos, pero es para nosotros; cuando nadie sea capaz de pensar un triángulo, éste no tendrá ninguna realidad como tal. La verdad, el error, la objetividad, el conocimiento, en suma, es una construcción humana y para el hombre, es relativo al hombre y sustentado en él.

Lo que nosotros negamos enérgicamente es que el hombre sea una perspectiva, un punto de vista, una circunstancia. Al menos tal como estos términos se han descrito a lo largo de este trabajo. Y es que nosotros encontramos una incongruencia entre el *factum* del conocimiento y la descripción del hombre que lo produce. El hombre perspectiva, el hombre monádico y solipsista, no puede producir o segregar la ciencia tal como ésta se presenta, es decir, esencialmente comunicable, esencialmente evolutiva. Las ciencias naturales que son progresivas y las ciencias del espíritu que son fundamentalmente comprensivas, no pueden tener como base a un ente que constantemente está impedido para comunicarse con los otros. Ortega dice que el hombre no estrena la humanidad, y en ello tiene razón, pero concebido como una perspectiva irremplazable, única y absoluta, ciega para las otras, resulta que siempre es un estrenar nuevas perspectivas, un tener que olvidar lo hecho por otros.

Está bien que sea el concepto del hombre el que funde el con-

11 Este concepto es de origen heideggeriano, pero quien ha insistido mucho en él es el Dr. Eduardo Nicol, quien lo desarrolla ampliamente en su *Metafísica de la expresión*. Fondo de Cultura Económica, México, 1957.

cepto o teoría del conocimiento, e incluso las mismas ciencias, pero siempre hay, debe haber, una relación congruente entre lo fundado y el fundamento. Si la verdad está hecha por y es para el hombre y además es objetiva, comunicable, éste no puede ser una pura perspectiva, tiene que poseer una estructura tal que haga posible semejante objetividad. Nos encontramos de nuevo frente al problema que se ha planteado Ortega y con él todo el historicismo, el problema de conciliar la subjetividad con la objetividad, el problema de reconciliar el sujeto con la cultura, el hombre consigo mismo.

2. El individuo como objeto de la historia

¿Es el hombre un ser histórico? Y si es histórico, ¿entendemos por historia la sucesión de perspectivas cerradas a que nos han acostumbrado Ortega y el historicismo? Tendremos que contestar afirmativamente a la primera pregunta. El hombre es histórico en la medida en que él es el tiempo mismo; cada hombre es, en efecto, irremplazable, único, por tanto, fundamentalmente perecedero —perecedero, sin embargo, sólo hasta cierto punto, que señalaremos más adelante—. Esta nota no valdría si la filosofía hubiese descubierto ya, y sobre todo justificado, la existencia de un elemento intemporal omnipresente en la evolución humana. Pero el Espíritu, la Razón Absoluta, Dios mismo, son conceptos que no pueden ser probados racionalmente. En este sentido nos adherimos a aquella parte de la filosofía contemporánea que pone en crisis la metafísica. El propio Heidegger que se pregunta por el ser en general y, en última instancia, por Dios, no ha podido responderse a sí mismo. Y es natural, si al hombre lo pensamos como temporal, y si el hombre mismo es su mundo, ¿cómo cabrá allí un elemento absoluto e intemporal? La experiencia, decía Kant, nunca nos entrega la totalidad ni la necesidad, siempre nos entrega lo finito, lo contingente, lo único necesario es la estructura *a priori* del entendimiento, de la voluntad y el sentimiento. La primera parte de esta proposición es cierta, la segunda no. El idealismo crítico contemporáneo así lo ha reconocido; para citar un ejemplo mexicano reproducimos las siguientes palabras del Dr. Francisco Larroyo: "lo que entendemos por naturaleza, dice, no es algo estático, absoluto; es la existencia de las cosas en tanto que se halla determinada, como alguna vez decía Kant, con arreglo a leyes, a conceptos que el hombre de ciencia concibe para interpretar los fenómenos. *Sólo que las*

fundamentales leyes o categorías de la ciencia natural no son, como Kant suponía, principios absolutos, sino conceptos en reiterada superación."[12] Es decir, que las propias categorías del entendimiento, que son también de la naturaleza, son históricas, se hallan en reiterada superación. La estructura histórica del hombre afecta también a su estructura de categorías *a priori*. De aquí que la primera nota que la filosofía debe investigar para entender la verdad es la nota de la historicidad humana.

Ya dijimos, sin embargo, que por historicidad no vamos a entender el perspectivismo. La frase "cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra", hace de la historia una sucesión discontinua o atómica de puntos de vista heterogéneos e irreductibles entre sí, rompe con la continuidad de la historia para encerrar a cada hombre —o a cada generación, que para el caso es lo mismo— en la cápsula de su propia vida. El historicismo por eso podría llamarse monadismo histórico. En otras palabras, el historicismo no explica las relaciones de comprensión entre los diversos puntos de vista, entre los diversos individuos. Porque, en efecto, si lo que yo veo nadie lo puede ver —si lo que ve mi generación ninguna otra lo puede ver—, y si lo que otros ven yo no lo veo, ¿qué me puede importar la vida de los otros? ¿Para qué hago historia si al elegir el tema, como dice O'Gorman, lo único que hago es delatar la situación de mi propia vida, situación que, en última instancia, ya estoy viviendo? El punto de vista ajeno, en tanto que de otro, podrá ser individual y único, pero no tanto que no pueda decir de ese otro que es *otro como yo,* no tanto que no pueda identificarme con él. El pasado es heterogéneo a mi presente, pero no lo suficiente que no pueda yo decir que es *mi* pasado. Ciertamente, el historicismo dice que el pasado es *nuestro* pasado, pero no lo dice en el mismo sentido con que nosotros lo afirmamos. El historicismo es un solipsismo, para él el pasado es nuestro porque desde el presente le infundimos vida, lo hacemos hablar. El pasado, por sí solo, ni habla ni vive. Los temas de la historia al ser sólo reflejo de la situación vital del historiador hacen al pasado a imagen y semejanza del presente. En el fondo, el historicismo suprime el pasado para quedarse con el puro presente. Pero como hay tantos presentes como individuos, la vida humana es una serie de monólogos que sólo tienen sentido para el que habla.

Cuando nosotros decimos que podemos identificarnos con el

12 *Los principios de la ética social.* Editorial Porrúa, S. A. México, 1946, p. 112.

pasado nos referimos, desde luego, a nosotros como viviendo ahora, pero también a la naturaleza misma del pasado. El pasado es hasta cierto punto independiente del presente, en el sentido de que no es el presente el que le otorga vida, sino que tiene vida propia. No es que nosotros hagamos al pasado a imagen y semejanza nuestra, sino que es el pasado el que *se deja* identificar con el presente. Esto es, nosotros no podemos hacer con la vida de otros hombres lo que nos venga en gana, cada vida humana es lo suficientemente individual para resistir la imposición de conceptos que no sean adecuados a ella misma.

Nos explicaremos mejor.

Toda filosofía que aborda la especulación sobre la historia, o simplemente todo investigador que decida conocer la historia, se enfrenta a la necesidad de tener que buscar —para decirlo con unas palabras de Arnold Toynbee— una "unidad de estudio histórico". Así, por ejemplo, el propio Toynbee define esta unidad con el término "civilización". Spengler la denomina del mismo modo, aunque con otra acepción. Ortega y Gasset habla de una "circunstancia". Cuando se trata de la ciencia histórica positivista la unidad está constituida por un determinado lapso y una porción de espacio en que se efectúa la acción. Para Carlyle, en fin, la unidad es el individuo destacado, heroico, en torno del cual se agrupan las figuras. Lo cierto es que esta unidad de estudio histórico es la que da sentido a los hechos que en ella suceden; la aparición de la burguesía, por ejemplo, sólo puede ser explicada dentro del marco de la civilización occidental, no así por los elementos de la sociedad musulmana, ni mucho menos. La unidad de estudio histórico, a la vez que explica suficientemente una serie de hechos, les otorga individualidad, los caracteriza de tal modo, que no pueden ser confundidos con otros. Pero esta necesidad de establecer una unidad, ya sea individual, circunstancial o civilizadora, no sólo proviene de una necesidad de la ciencia histórica sino del objeto mismo de que se ocupa, el hombre.

Podríamos decir que el hombre es en tanto que es individual, en tanto que se determina ante los otros como individuo, como original, como distinto. Si encontráramos el caso de dos hombres que se parecieran entre sí como dos gotas de agua y nos viéramos obligados a relatar su vida, tendríamos que describir a uno o confundirlos a ambos sin discernir cuáles serían los caracteres peculiares de cada uno, en fin, sus estructuras idénticas darían lugar a que suprimiéramos la existencia de uno de ellos, o a que

los consideráramos a ambos como una sola individualidad, es decir, darían lugar a que se suprimieran los dos. Por eso, en cierto modo, la individualidad es la existencia, cuanta menos individualidad posee un hombre, menos existencia tiene. ¿Cuál es el origen de la individualidad? Indiscutiblemente la capacidad creadora. Y ésta todos los hombres la poseen en mayor o menor medida. Antes que manifestarse en la creación objetiva, la capacidad creadora se manifiesta en la autodeterminación de cada existencia. Cada hombre, en la medida que existe, se va autodeterminando. La historia se ocupa de los hombres más individuales, de aquellos que se destacan con mayor fuerza del conjunto, mas cada hombre posee esta capacidad. Cuando examinamos una fotografía de un grupo de hombres desconocidos para nosotros, ésta no nos dice nada, a menos que haya algunos que se destaquen por su apariencia. En cambio, cuando dentro de ese grupo encontramos a una persona que conocemos, inmediatamente la destacamos del conjunto porque tenemos noticia de su existencia concreta, de su individualidad; su apariencia puede no diferir del resto de las que se encuentran en la fotografía, pero sabemos qué es de su vida. Las personas de nuestra familia o de nuestro círculo de allegados nos son perfectamente individuales porque sabemos en qué forma se han creado a sí mismos, tienen por lo mismo una individualidad y una existencia concretas dentro de una masa anónima.

Pero si todo hombre tiene capacidad de creación e individualidad, ¿por qué la historia no se ocupa de todos? Porque hay una gradación en estas individualidades. Es cierto que si comparamos a un hombre de nuestra familia con el hombre de la calle que no conocemos, lo encontraremos perfectamente individual, pero si lo comparamos con el tipo de hombre que se estila en nuestra época, quizá ya no encontremos tantas diferencias. Un mexicano de la clase media contemporánea no llamará la atención de la historia si no posee determinadas características que lo destaquen de su clase. La historia se ocupa de aquellos hombres que dentro de esa unidad de estudio histórico de que hemos hablado destacan como existencias originales, es decir, como existencias creadoras. Mientras más vigorosos y originales son, más atraen la atención de la historia. Dentro de una misma época, por ejemplo, la Revolución mexicana, se puede ir notando perfectamente la gradación de las existencias originales. Nos encontramos así figuras de primera importancia: Madero, Carranza, Zapata, Obregón, Calles, etc.; luego segundas, como Cabrera, Huerta, Villa

quizá, De la Huerta, Múgica, etc., y así hasta encontrarnos con el hombre del pueblo que se confunde perfectamente en la masa popular la cual sólo se menciona en la medida en que toma una actitud peculiar y distinta dentro de sus normales modos de aparecer.

Ahora bien, cuando decimos que la historia se ocupa de las individualidades más originales, no estamos cayendo en una concepción semejante a la de Carlyle, porque cuando hablamos de existencias originales nos referimos a los hombres, pero también a su cultura, a sus obras. La historia de la cultura va reseñando las creaciones científicas, políticas, artísticas, en tanto que son más novedosas. Los momentos claves de esa historia son florecimientos de la conciencia que constituyen aportaciones originalísimas en el terreno de que se trate. No se ocupa, en cambio, de aquellos productos culturales que por su falta absoluta de originalidad se confunden con los otros. Entre éstos y los primeros hay una inmensa gradación en relación con su cantidad de originalidad.

Vemos, pues, que la historia lo es de la existencia humana en la medida en que ésta es más humana, más original, más creadora. Si en una visión de conjunto captamos el devenir histórico encontraremos que se trata de hombres y cosas, en relación a ellos, en reiterada novedad. Pero lo más extraordinario es que sus noticias, sus vidas mismas, trascienden la circunstancia en que se dieron y llegan hasta nosotros. Si concebimos el tiempo como un devenir absoluto, como un "pasar las cosas y los hombres", resulta que las individualidades históricas son, hasta cierto punto, intemporales en la medida en que no pasan del todo, en que trascienden su momento y llegan al nuestro. La verdad de unos individuos en una circunstancia no sólo es válida para esa circunstancia, sino que llega hasta nosotros y compite con las nuestras. Cuando Ortega dice que "la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos", quiere dar a entender que, aunque la verdad de un ateniense del siglo IV sea contradictoria a la mía, ambas son igualmente verdaderas, en tanto que cada una arraiga en su circunstancia, ni yo puedo decir que la suya es falsa ni él podría afirmar la falsedad de la mía. Pero tal concepción destruye a la ciencia misma, las verdades del pasado no quedan para nosotros en calidad de verdades, sino de meras narraciones, de puras novelas. No puedo decir, por ejemplo, que las aventuras de Julián Sorel, el protagonista de *Rojo y negro,* son falsas, porque Stendhal no las escribió

con la pretensión de que el lector las tomara como verdaderas. Sobre la novela se suspende el uso del criterio de verdad, pero no puede hacerse tal cosa con la física de Ptolomeo. Al compararla con la newtoniana y la einsteiniana tenemos que fallar en favor de alguna de ellas o estaremos en el plano de la pura literatura. El diálogo de los contemporáneos con Platón o con Aristóteles tiene como fundamento el hecho de que sus verdades no lo son sólo para su mundo, sino también para el nuestro, llegan hasta nosotros, no como narraciones sobre las cuales tenemos que suspender toda consideración acerca de su verdad, sino, justo, llegan hasta nosotros *como verdades* que son discutibles en tanto que tienen pretensión de ser verdaderas. Por eso, desde el punto de vista de su verdad o falsedad, *Rojo y negro* de Stendhal es indiscutible.

El historicismo podría objetarnos diciendo que no es que esas verdades sean todavía válidas, sino que nosotros, al discutirlas desde nuestra circunstancia, las hacemos válidas. Correcto; desde luego toda verdad es tal para el que la piensa, pero eso no quiere decir que la categoría de verdad de una proposición tenga su solo fundamento en mi pensar; ya lo hemos dicho, podemos discutir la teoría ptolemaica en tanto que fue formulada con una pretensión de verdad, mas no podemos hacer lo mismo con las aventuras de Odiseo en la Isla de los Cíclopes. En otras palabras, la calidad de verdad de una serie de proposiciones no sólo proviene de que mi pensamiento la considere así, sino también de la estructura misma con que fue formulada.

Y es que para los historicistas el pasado por sí mismo no tiene sentido, es el historiador el que le da sentido y lo hace hablar. Pero con ello se llega a la conclusión de que el pasado tendrá el sentido que el historiador quiera darle y dirá lo que el historiador quiera que diga. Y ciertamente, es indiscutible que un solo suceso puede ser sujeto de varias interpretaciones, inclusive opuestas, pero en rigor, no podemos inferir que esta variedad de interpretaciones provenga sólo de los diversos puntos de vista de los historiadores, sino que también tiene su fundamento en la variedad de aspectos que el fenómeno histórico presenta. Por la unicidad o individualidad del hecho histórico se puede decir que éste habla por sí mismo y tiene un sentido propio; la mejor prueba de ello es que si bien sobre un cierto suceso caben multitud de interpretaciones, fácilmente podemos encontrar el límite a los predicados de tal suceso. Así, por ejemplo, no podemos decir en modo alguno que la conquista del México indígena fue

hecha por anglosajones; sobre lo que significó la conquista española caben multitud de interpretaciones, pero no tantas que puedan llegar a aquellas que hubiera ocasionado la conquista anglosajona de México. Esto nos muestra con evidencia cómo el suceso histórico, en sí mismo, tiene una peculiar constitución, una peculiar determinación o individualidad que no admite toda clase de predicamentos; *es decir, que da margen a error.* La interpretación perspectivista y novelera de la historia no puede explicar el error porque no le atribuye constitución propia al suceso histórico, sino apenas prestada por el historiador forjador de mundos. Solamente considerando al hombre como encerrado en su propia vida, en su propia circunstancia, se puede decir que el pasado no habla por sí mismo y entonces sí se le pueden achacar todos los predicados imaginables.

En suma, la peculiaridad e individualidad del fenómeno histórico que trasciende "su momento" determina en última instancia los juicios que sobre él puedan hacerse, esto es, en tanto que resiste determinado tipo de predicados da margen a la verdad y al error. De este modo se explican los conceptos que el historicismo no ha podido justificar. Semejante "trascender su momento" del fenómeno histórico explica también la objetividad y la subjetividad, explica la continuidad de la historia y hace posible la ciencia. Solamente el monadismo histórico, el solipsismo, se queda sin saber nada.

3. La filosofía del mexicano

Nos habíamos preguntado al iniciar esta última parte del presente trabajo por la verdad filosófica y por la filosofía de lo mexicano. En el parágrafo anterior hemos tratado de dar una respuesta a la primera cuestión, sólo que el lector notará que más que hablar de la verdad filosófica hemos hablado de la verdad en general. Con ello asumimos la misma actitud teórica de Ortega; en *El tema de nuestro tiempo,* Ortega no se refiere a la verdad filosófica, sino a la verdad en general. Trata de explicar cuál es su estructura y cómo es posible. Nosotros diferimos en este punto concreto de su problemática, pero coincidimos con él en que la verdad filosófica fundamental realmente no consiste en una determinada proposición concreta, sino, justo, en la explicación de la estructura y posibilidad de toda verdad.

Mas esta investigación se nos identifica con la elucidación acerca de la historicidad humana, pues en el fondo, elucidar sobre

ella es explicar esa estructura y posibilidad de que hablamos. La filosofía de lo mexicano, sobre todo la cultivada por Leopoldo Zea, lo ha reconocido así; en cambio, Ramos, Uranga y un poco O'Gorman, al hablar de valores objetivos, del ser del mexicano y del ser de América, sostienen que tales valores y seres pueden ser objeto propio de la verdad filosófica. Sin embargo, nuestro análisis ha demostrado que tales objetivos son puramente históricos —O'Gorman, por su parte, parece también afirmarlo—; ni pueden existir los valores independientemente de la vida, ni existe tal ser del mexicano. De aquí que nuestra investigación se haya circunscrito a la nota de historicidad predicada de todo lo humano.

Ortega y Gasset ha dicho que la historicidad humana entendida como perspectivismo fundamenta toda posible verdad. Nosotros hemos estado de acuerdo con ello, excepto en lo de entender historicidad por perspectivismo. Se nos ha delimitado así el objeto esencial de la filosofía; a la vez que consiste en una explicación de la estructura y posibilidad de la verdad en general, consiste también en una explicación de la estructura de la vida humana; ciencia y vida son conceptos que se complementan y se necesitan recíprocamente. Por eso es menester no ser radicalmente heideggeriano. Heidegger quiere hacer de la existencia el fundamento de la ciencia, pero en las páginas anteriores se notará cómo nosotros corregimos un concepto deficiente de la existencia sirviéndonos de la estructura esencial de la ciencia. La ciencia se nos presentó como fundamentalmente objetiva, comunicable, y la existencia apareció monádica, cerrada. La estructura peculiar de aquella nos obligó a abrir los ojos ante la estructura peculiar de ésta. Ciencia y existencia no podían ser monádicas ambas porque tal proposición se anula a sí misma, tuvimos, pues, que encontrarlas comunicables, abiertas, recíprocamente influyentes.

Vimos que de todos los hechos humanos, los únicos que trascienden su momento histórico, el momento en que se dieron, son los más individuales, los más originales y creadores. Por eso la historia nos resultó como la búsqueda de lo novedoso y lo innovador. Empero, la originalidad —creatividad e individualidad— son peculiaridades de cada hombre, cada hombre crea y hace distinta su propia vida; de hecho, eso es lo que de humano tiene cada hombre. Sólo que tal característica se da en una gradación, unos hombres son más creadores e individuales que otros, de aquí que posiblemente sea esta gradación de creatividad el funda-

mento de una posible escala axiológica. La historia, pues, concede mayor importancia a los fenómenos humanos más individuales y su interés va decreciendo en la medida en que esta peculiaridad deja de acentuarse; se ocupa del hombre común, de la masa, sólo cuando ésta asume una actitud distinta, nueva, en relación con sus modos habituales de comportarse. Ahora bien, este fenómeno individual objeto de la historia, hasta cierto punto determina los posibles predicados que de él puedan afirmarse; justamente por su peculiar individualidad, resiste cierto tipo de interpretaciones y juicios. Lo cual demuestra que no es el historiador el que da sentido y hace hablar al hecho histórico, sino que éste ya posee una estructura peculiar previa al juicio, pero que, hay que reconocerlo, sólo se manifiesta en el juicio. Tal apreciación sobre la estructura en sí del hecho histórico es necesaria si se quiere explicar cómo son posibles los juicios falsos y verdaderos, si el hecho no hablara de por sí quedaría a merced del historiador, el cual podría construir interpretaciones a su antojo.

En suma, cuando afirmamos la individualidad y unicidad del fenómeno humano, pretendemos refutar la validez teórica absoluta del formalismo lógico; un juicio sobre un hecho histórico individual tiene indudablemente su forma, pero su calidad de juicio verdadero proviene no sólo de ella, sino también de su contenido, de su materia, y es que en él no se trata sólo de relaciones, sino que intervienen individuos insustituíbles. Cuando afirmamos que el fenómeno individual humano trasciende el momento en que se da, pretendemos fundar su comunicabilidad, la objetividad de la ciencia. Precisamente porque las verdades que los hombres de ciencia formulan acerca de sí mismos y de su circunstancia trascienden a ella misma, las podemos discutir como verdades, como objetivamente válidas (puesto que la objetividad es aquí discutibilidad de una verdad en cuanto tal). Y, finalmente, con la afirmación de que el fenómeno individual, histórico y cultural posee en sí una peculiar determinación que limita los juicios que sobre él puedan predicarse, pretendemos explicar la verdad y el error, categorías fundamentales del saber mismo. Tal es nuestra posición ante estos problemas fundamentales de la existencia humana y de la ciencia.

Ahora bien, ¿qué vamos a entender por filosofía de lo mexicano? Filosofía de lo mexicano serán aquellos análisis sobre el mexicano que tengan como fundamento las ideas arriba anotadas. Es decir, sabiendo que el fenómeno humano es individual, y que

más trasciende a su momento mientras más individual y original es, la filosofía de lo mexicano consistirá en un tipo de análisis que nos informe acerca de la peculiaridad que el mexicano posee en relación con los demás pueblos. Puede verse, en efecto, qué es lo que en común tenemos con los demás pueblos —que después de todo, pueden ser muchos elementos—, pero sólo para distinguir lo que de original podemos aportar a los demás pueblos; experiencia histórica y cultura que ellos no tengan. Todo individuo o todo grupo determinado de individuos, en tanto que peculiares, pueden aportar experiencias originales por medio de una expresión adecuada; la desigualdad humana consiste en que unos lo hacen y otros no, y esta desigualdad agregada a los grados de individualidad que se observan en la historia, fundamentan una valoración sobre la existencia humana. Como el fenómeno histórico individual perdura mucho más que el momento cronológico en que se da, cada hombre o país tiene el deber de aportar al acervo común de lo humano las creaciones de sí mismo, tiene el deber de crear, de inventar como acertadamente dijeron Caso y Vasconcelos. Cuando primero Sierra y luego ellos se dieron cuenta de que era necesario inventar soluciones abstraídas de la peculiar circunstancia mexicana, estaban postulando la necesidad de que los hombres de nuestro país fuesen más humanos. Cuando Leopoldo Zea insiste en la responsabilidad de México o América ante el mundo, está formulando la misma necesidad, la necesidad de que hagamos nuestras propias soluciones, nuestra propia existencia.

Volver hacia lo individual, hacia lo más peculiar que tenemos no es recaer en un narcisismo, en un solipsismo o en un nacionalismo cerrado, todo lo contrario, es aportar a la experiencia humana. Sólo el que se apega a lo común, el que no se hace individual, el que no inventa, rebaja su propia humanidad. Desde el punto de vista de la filosofía antropológica es menos humano que otros, desde un punto de vista moral es más egoísta que otros.

Sólo así se justifica la filosofía de lo mexicano, sólo así es posible.

ÍNDICE

Prólogo 7

Introducción 9

Primera Parte

ANTONIO CASO

I. MÉXICO 27
1. La dialéctica de nuestra historia 27
2. La Revolución y la autodeterminación 29
3. El paso a lo universal 32

II. LA EXISTENCIA COMO ECONOMÍA 35
4. Las dos preguntas de la filosofía 35
5. La esencia de la vida biológica 38
6. El sentido de la hipótesis metafísica 41
7. La forma más sutil del egoísmo 43

III. LA EXISTENCIA COMO DESINTERÉS 48
8. Ontología y liberación 48
9. El punto neutro de la existencia 50

IV. LA EXISTENCIA COMO CARIDAD 53
10. El desideratum de lo humano 53
11. La existencia como beatitud 56

V. LOS TRES ESTADOS EN LA FILOSOFÍA DE ANTONIO CASO .. 58
12. Sentido y trayectoria de la filosofía de Caso 58

Segunda Parte

JOSÉ VASCONCELOS

I. EL SISTEMA 65
1. Nacionalismo y universalidad en la filosofía 66
2. Características y método del sistema 70

II. EL MONISMO DE LA ENERGÍA 74
3. La teoría del ritmo 74
4. Las revulsiones de la energía 77

5. La idea de la ciencia 82
6. La estética 84

III. La raza y el espíritu 89
7. Caso y Vasconcelos 97

Tercera Parte

SAMUEL RAMOS

I. La decepción de la Revolución 103
II. Samuel Ramos y la filosofía vitalista 110
1. La crítica a Antonio Caso 110
2. El hombre y su circunstancia 114

III. El perfil del hombre y la cultura en México 119
3. El sentimiento de inferioridad 119
4. Análisis del peladito 123

IV. Los supuestos de la filosofía de Ramos 128

Cuarta Parte

LEOPOLDO ZEA

I. América y la crisis de Europa 133
1. Necesidad de una filosofía americana 133
2. América y la crisis europea 136
3. La filosofía como compromiso 140

II. Una filosofía de América 145
4. Circunstancialidad de lo humano 145
5. El error del circunstancialismo 147

III. América en la historia 153
6. La historia como desarrollo de conciencia 153
7. América, tierra de futuro 156
8. Futuro y realidad de América 159
9. La Revolución mexicana 163
10. Universalidad de lo mexicano 167
11. América en la historia 171

Quinta Parte

LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

I. Fenomenología e historicismo 179

1. Análisis del ser del mexicano 182
2. La pregunta por el ser de América 188
3. Relativismo y objetividad en la ciencia histórica. 192
4. La invención de América 197
5. El kantismo y la filosofía americana 204

CONCLUSIÓN: EL PROBLEMA DE LA VERDAD 211
1. La filosofía de la perspectiva 211
2. El individuo como objeto de la historia 222
3. La filosofía del mexicano 228

Este libro se acabó de imprimir el día 15 de marzo de 1960 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12. D. F. En su composición se utilizaron tipos Baskerville de 10:11 y 8:9 puntos. Se tiraron 2,000 ejemplares. La edición estuvo al cuidado del autor.

LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO

Este libro responde a la necesidad de hacer un examen objetivo de los principales problemas que plantea la filosofía de "lo mexicano", que es una de las corrientes de pensamiento más vigorosas y originales surgidas en nuestro país. El criterio que el autor ha empleado en este examen es no sólo el propio del análisis filosófico, sino también el que atañe a la noción de que todo nacionalismo en filosofía carece de sentido si no establece conexiones con los problemas universales de esa ciencia.

En la primera parte, Abelardo Villegas considera los antecedentes de semejantes tendencias en las ideas de Antonio Caso y José Vasconcelos, los dos grandes impulsores de la filosofía mexicana contemporánea. Después, analiza el tema tal como se ha ido desarrollando; a la luz de la filosofía de la cultura, del historicismo, de la fenomenología existencialista y del idealismo trascendental, cuyos representantes de mayor relieve son Samuel Ramos, José Gaos, Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Emilio Uranga y Francisco Larroyo.

El autor advierte que su polémica es contra el historicismo, en la medida en que pone en crisis a las otras posiciones filosóficas y a la vez proporciona una base más aparente que real a la filosofía de lo mexicano. El punto básico de ésta, tal como se ha presentado, "es la convicción de que toda verdad filosófica es una verdad histórica", con lo cual la discusión final se centra en torno del concepto mismo de la verdad filosófica, abordándose así el tema principal de la filosofía de nuestra época. Por otra parte, en estas páginas se hace notar que la importancia de estos problemas no se reduce al terreno de la especialidad sino que además posee directa relación con la crisis de universalidad de la cultura europea y con la madurez de la nuestra.

[*Viñeta de Alberto Beltrán*]

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

A. Villegas
LA FILOSOFIA DE LO MEXICANO

MEXICO 1960